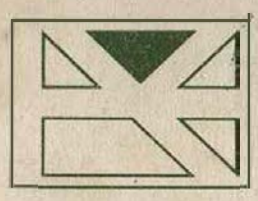
Stuart Hampshire

Spinoza

Alianza Universidad



SPINOZA (1632-1677) ha sido posiblemente el más ambicioso de los filósofos modernos y representa la expresión más depurada de la mentalidad metafísica. Nadie reivindicó tan elevadas pretensiones para el pensamiento especulativo; su propósito fue hacer inteligible el universo en su conjunto y explicar el puesto que ocupa el hombre en la creación. Para cumplir esa tarea empleó exclusivamente la capacidad de razonamiento lógico, sin apelar en ningún caso a la autoridad, la revelación o el común acuerdo. Al igual que Platón y los grandes metafísicos, estableció como meta para la filosofía la búsqueda de la sabiduría, de la vida recta y del verdadero bien. De este modo, la metafísica, lejos de limitarse a la mera satisfacción de un interés intelectual y teórico, se convierte en una tarea de suprema importancia práctica. La orientación del pensamiento de Spinoza y la estructura global de su filosofía no pueden entenderse, así pues, sin advertir previamente que culminan en una doctrina de la libertad humana y en prescripciones acerca de la vida recta. Esta introducción general al sistema de Spinoza, que abarca todos los problemas tradicionales de la especulación filosófica, ilumina las conexiones entre su lógica, su metafísica y sus doctrinas morales y políticas. El Suplemento Literario del *Times* calificó de «admirable, completa, clara y agradablemente escrita» esta obra de STUART HAMPSHIRE, «que no malgastó palabras ni eludió dificultades» en su tarea. Otras obras en Alianza Editorial: «Análisis de las doctrinas de Platón» (AU 241 y AU 242), de I. M. Crombie; «La filosofía de Rousseau» (LB 651), de Ronald Grimsley; «La 'Crítica de la Razón Pura' de Kant» (AU 233 y AU 306), de Jonathan Bennett; «Hegel» (AU 31), de Walter Kaufmann; «La filosofía de Nietzsche» (AU 164), de Eugen Fink.



Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil

Alianza Universidad

Stuart Hampshire

Spinoza

Versión española de
Vidal Peña

Alianza
Editorial

Título original:
Spinoza
La edición original inglesa de esta obra ha sido publicada
por Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, Inglaterra

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2323-7
Depósito legal: M. 5.271-1982
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Artes Gráficas Ibarra, S. A.
Matilde Hernández, 31. Madrid-19
Printed in Spain

INDICE

PREFACIO

La edición canónica de las obras de Spinoza en latín es la del doctor Carl Gebhardt (Heidelberg, 1925); una edición más ampliamente utilizada es la de Van Vloten y Land, en dos volúmenes (La Haya, 1882).

Traducciones inglesas de la *Etica* y del *Tratado de la reforma del entendimiento* han aparecido en Everyman's Library y en las Bohn Series; la edición en dos volúmenes de las *Chief Works of Spinoza* en la Bohn Series incluye, asimismo, traducciones del *Tratado teológico-político* y del *Tratado Político.* Hay una traducción más antigua, y mejor, de la *Etica y La reforma del entendimiento,* por W. Hale White (más conocido como «Mark Rutherford») y Amelia S. Stirling.

La mejor traducción inglesa de las *Cartas*, que son indispensables para la comprensión de Spinoza, es *The Correspondence of Spinoza,* editada por A. Wolf (Allen and Unwin, 1929), con una útil introducción y notas.

La obra primeriza *Principios de la filosofía de Descartes,* con su apéndice, los *Pensamientos metafísicos,* es importante sobre todo para quienes estudien el desarrollo del pensamiento y la obra de Spinoza. El también primerizo *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su Felicidad* fue traducido y anotado por el profesor A. Wolf; el *Breve Tratado* posee interés, igualmente, para quienes estudien la evolución de Spinoza.

Los mejores trabajos sobre Spinoza en inglés son *A Study of Spinoza's Ethics,* por H. H. Joachim (Oxford University Press, 1901) y las lecciones del mismo autor, publicadas póstumamente, *Spinoza's Tractatus De Intellectus Emendatione: A Commentary* (Oxford University Press, 1940); también *The Philosophy of Spinoza,* de H. A. Wolfson (Harvard University Press, 1934). Son también útiles los siguientes: *Spinoza: His Life and Philosophy,* de Sir Frederick Pollock (Duckworth, 1880); *Spinoza, Descartes and Maimonides,* de L. Roth (Oxford University Press, 1924); *Spinoza,* de L. Roth (Benn, 1929); *Spinoza's Theory of Knowledge,* de G. H. R. Parkinson (Oxford University Press, 1954), y las *Political Works,* editadas y traducidas por A. C. Wernham (Oxford University Press, 1958).

Los estudiantes más avanzados hallarán varios artículos de gran valor en el *Chronicon Spinozanum,* publicado en La Haya como órgano de la Societas Spinozana.

Todas las referencias a la *Etica* lo son a las Partes y Proposiciones. Demostraciones y Escolios de esa obra en su numeración original; tales referencias vienen en el texto, entre paréntesis, de forma abreviada. Las referencias a las *Cartas* siguen la numeración de la edición inglesa de Wolf. Las versiones siguen las traducciones existentes, con algunas alteraciones de poca importancia.

Agradezco a Mrs. Martha Kneale y al editor de la serie (A. J. Ayer) sus valiosas sugerencias.

Capítulo 1

PANORAMA FILOSOFICO

«No me jacto de haber descubierto la mejor filosofía —escribió Spinoza (*Carta* LXXVI)—, pero sé que conozco la verdadera.» Spinoza es el más ambicioso e inflexible de todos los filósofos modernos, y ésa es una de las razones que justifican plenamente su estudio. Se trata de la más pura e intensa manifestación de una mentalidad y temperamento metafísicos; es el perfecto ejemplo del filósofo puro. Ningún otro filósofo moderno de igual altura ha reivindicado tan elevadas pretensiones para la filosofía, ni ha tenido tan clara visión del propósito y alcance del puro pensamiento filosófico. Pensó que la función del filósofo era hacer inteligible el universo en su conjunto, y explicar el puesto del hombre en él; dedicó toda su vida a la ejecución de tal propósito, y se persuadió de que, en definitiva, lo había logrado, al menos en líneas generales. El único instrumento que se permitió, o que juzgó necesario para su designio, fue su propia capacidad de razonamiento lógico: en ningún caso apela a la autoridad, la revelación o el común acuerdo; tampoco se fía de artificios literarios, ni procura reforzar la argumentación racional recurriendo indirectamente al sentimiento. Nadie, por escéptico que sea acerca de la validez de los sistemas metafísicos, puede dejar de impresionarse ante la magnitud de su proyecto; y en la medida en que nuestro escepticismo acerca de los límites de la razón humana sea racional y no dogmático, no podemos desdeñar el examen de la ejecución de ese pro-

yecto suyo. Para quienes rechacen la metafísica deductiva, Spinoza es un paradigma: hace suyas casi todas las pretensiones que hayan podido invocarse, de siempre, en favor de la filosofía y el poder de la pura razón, e intenta justificarlas mediante su sistema. Quienes se interesen por deslindar los propósitos del pensamiento filosófico puro no hallarán en toda la filosofía occidental, al menos desde Platón, más claro ejemplo de las aspiraciones tradicionales de la metafísica que el de Spinoza.

Siempre se ha creído que un filósofo ha de procurar llevar a término una visión completa del universo en su conjunto y del puesto del hombre en él; tradicionalmente se ha esperado que conteste a las preguntas acerca del plan y sentido del universo y la vida humana a que las distintas ciencias particulares no pretenden contestar; los filósofos han sido considerados generalmente como hombres especialmente sabios u omniscientes cuyos sistemas responden a esas amplias y vagas preguntas acerca del sentido de la existencia humana que la mayoría de la gente se plantea en algún momento de su vida. Spinoza satisface todas esas esperanzas. Dentro de su sistema hay respuesta para casi todas las cuestiones metafísicas y morales más importantes y persistentes, y una respuesta tajante y sin evasivas. Para Spinoza, la filosofía no era simplemente una disciplina intelectual, útil o necesaria, entre otras, ni una especie de auxiliar de las ciencias particulares; era la única forma de conocimiento completa y esencial, por relación a la cual todas las demás indagaciones resultan parciales y subordinadas. Al igual que Platón y la mayor parte de los demás grandes metafísicos, consideró la filosofía como la búsqueda de la sabiduría y de la pericia en la vida recta; sólo en cuanto que conocemos la filosofía verdadera podemos saber cómo debemos vivir, y también qué clase de conocimiento, científico o no, es útil y asequible. En consecuencia, la filosofía debe ser fundamento esencial de cualquier otra investigación, y ninguna de ellas puede situarse en el mismo rango que la investigación principal. Su obra inconclusa *De la reforma del entendimiento,* que es un ensayo de teoría del conocimiento, comienza con un magnífico informe personal, resumen de la manera clásica de abordar la filosofía, proveniente, en último término, de Platón:

«Tras haberme enseñado la experiencia lo fútil y vano de todas las cosas con que tropezamos de ordinario en la vida corriente, y habiendo comprobado que los motivos y objetos de mis inquietudes nada tenían en sí mismos de bueno o malo, sino sólo en cuanto que el

alma era afectada por ellos, me determiné a averiguar si había un verdadero bien, capaz de comunicarse, por el que el alma pudiera ser afectada con exclusión de todo lo demás: si existía realmente algo cuyo descubrimiento y adquisición me hiciera poseedor de una alegría continua y suprema para toda la eternidad»...

La verdadera filosofía consiste en el descubrimiento del «verdadero bien», y sin el conocimiento del verdadero bien la felicidad humana es imposible. De este modo, la filosofía es asunto de suprema importancia práctica, y no simplemente la satisfacción de un interés intelectual o teórico. No pueden entenderse la dirección del pensamiento de Spinoza ni la estructura global de su filosofía si no se advierte que culminan en su doctrina de la libertad humana y sus prescripciones acerca de la vida recta.

Una concepción tan elevada y extensa del alcance de la filosofía no ha llegado a parecer anormal ni a requerir explicaciones especiales hasta estos últimos cien años, y gradualmente; entre los contemporáneos filosóficos de Spinoza, en el siglo XVII, tales pretensiones eran normales, si bien no indisputadas. Con el desarrollo de la ciencia moderna y el consiguiente aumento de especialización en el conocimiento, la palabra «filosofía» ha cambiado gradualmente de significado. En este siglo, ya no se piensa generalmente en la filosofía como en una especie de superciencia a la que contribuyen y se subordinan todas las ciencias especiales; a medida que los métodos experimentales del científico moderno se extienden y aplican progresivamente a nuevos campos, se restringe progresivamente el alcance de la especulación filosófica pura. En el siglo XVII, científico y filósofo no se distinguían de un modo preciso y claro, como hoy; a lo que llamamos ciencia física, Newton y sus predecesores lo llamaban «filosofía natural». La mayoría de los grandes filósofos de aquel siglo —Descartes, Spinoza y Leibniz— eran filósofos-matemáticos o filósofos-científicos; la especulación filosófica y la ciencia experimental aún no estaban desligadas. En el que A. N. Whitehead denominó «el siglo del genio», la ciencia experimental moderna se encontraba en su infancia, y la enseñaban a hablar, en gran medida, los filósofos, o más bien los filósofos-matemáticos. Sus especulaciones acerca de la Materia, el Movimiento, el Espacio, la Energía, las Partículas últimas y las Magnitudes infinitesimales proporcionaban las ideas con ayuda de las cuales se construyó gradualmente la física moderna; esas abstractísimas especulaciones acerca del Universo, que ahora estamos en condi-

ciones de rechazar como acientíficas e inútiles por no basarse propiamente en experiencias, suministraron de hecho el trasfondo de éstas, pues (adaptando una frase de Kant) si las ideas sin experiencias son vacías, las experiencias sin ideas son ciegas; la ciencia experimental debe surgir en general de la especulación, pues por lo común las experiencias no conducen a un cuerpo de doctrina organizada si el experimentador no se halla provisto de un armazón de ideas en el que han de encajar sus resultados y que lo guiarán en sus experimentos; en general, arranca de un esbozo de programa que prescribe los términos que han de usarse al describir lo que observa. Sin duda, el armazón de ideas utilizado en las fases iniciales (e incluso en las tardías) de una ciencia moderna no es rígido, sino que se adapta o se modifica radicalmente según la marcha de la experimentación; en todo o en parte, aquellos viejos conceptos de Materia, o Espacio, o Energía, surgidos de la primitiva especulación de los filósofos-científicos, son luego descartados por inútiles, y la tarea especulativa, o de elaboración conceptual, se deja ampliamente en manos de los científicos experimentales, para que la realicen a la luz de sus propios descubrimientos. A medida que aumenta el conocimiento empíricamente fundado, ya no es necesaria —e incluso ni siquiera posible— la especulación puramente abstracta; de este modo, el filósofo-científico o metafísico, con su sistema de ideas diseño para explicar el funcionamiento del Universo, es reemplazado gradualmente por un ejército de experimentadores, cada uno de los cuales trabaja en un campo especializado de problemas específicos y definidos.

Spinoza fue un metafísico especulativo de los tiempos heroicos de la especulación moderna, aquellos tiempos en que estaban colocándose las bases del conocimiento físico moderno. En las historias de la filosofía moderna, se le clasifica generalmente, junto con Descartes y Leibniz, como «racionalista»; hay al menos una justificación para usar esa rúbrica: la de que esos tres filósofos intentaron regular, en sus sistemas, el modo en que el mundo podría hacerse inteligible para la razón humana; en efecto, todos ellos proporcionaron un modelo o programa para un posible conocimiento científico perfecto del orden de la Naturaleza. Había grandes diferencias entre tales modelos o programas, y establecieron limitaciones distintas a la extensión posible del conocimiento humano y la comprensión de la Naturaleza. Pero todos estaban de acuerdo en el optimismo razonado con que perfilaban un método racional a través de cuyo uso el mundo podría hacerse

inteligible; su grandeza residía en la exaltación de las fuerzas de la razón y el método racional, a expensas de la ciega fe, la revelación sobrenatural y el misterio teológico.

La pauta de su método racional, del pensamiento claro y coherente, por medio del cual podría obtenerse y comprenderse infaliblemente la verdad en cualquier investigación, eran las matemáticas; pues sólo en las matemáticas se reconoce como único árbitro a la razón pura, y se la permite obrar por sí misma y sin restricciones; parecía que los argumentos del matemático estaban ideados de manera que no podían ser puestos en duda ni controvertidos; parecía que el error, en las matemáticas, podía ser detectado infaliblemente, y que no eran posibles las opiniones en conflicto y las insolubles disputas características de la filosofía tradicional y de cualquier otra forma de conocimiento humano. Cuando Descartes, él mismo matemático original, escribe que la forma ideal de conocimiento y método de investigación implica solamente «ideas claras y distintas», el ejemplo que utiliza de razonamiento que implica sólo ideas claras y distintas es el razonamiento matemático; asimismo, cuando Spinoza ofrece un ejemplo a fin de ilustrar lo que entiende por conocimiento genuino, tal ejemplo es un enunciado matemático. El programa de los filósofos racionalistas del siglo XVII —es decir, de aquellos filósofos que intentaban prescindir cómo podría el intelecto humano alcanzar un conocimiento claro y seguro del mundo— consistía en generalizar el método matemático de razonar y aplicarlo sin restricciones a todos los problemas de la filosofía y de la ciencia. Los argumentos de Euclides llevan a conclusiones siempre ciertas e indudables; su verdad es evidente a la «luz natural» de la razón; si aplicamos ese método matemático, partiendo de ideas claras y definidas distintamente, y avanzando desde ellas a través de una sucesión de pasos lógicos, cada uno de los cuales implique sólo ideas claras y distintas, no podemos equivocarnos, cualquiera que sea el objeto de nuestra indagación; siendo así que tanto las premisas como los subsiguientes pasos de la argumentación se garantizarán a sí propios, a la luz natural de la razón, como evidentes por sí mismos, la conclusión debe ser aceptada como verdad evidente e innegable por todos los hombres capaces de pensar clara y distintamente. Fuera de las matemáticas, y especialísimamente al tratar de responder a problemas filosóficos acerca del espíritu, la materia y Dios, las controversias han sido confusas e inconvincentes durante siglos, tan sólo porque los filósofos no han conseguido purificar sus

mentes de toda idea que no fuese clara y distinta; no han conseguido imitar el ejemplo de los matemáticos, tomando como puntos de partida proposiciones que fuesen inmediatamente evidentes por sí mismas, y que consistieran únicamente en ideas clara y distintamente concebidas. Durante siglos, los escolásticos han vacilado en medio de disputas aparentemente sin solución, por no haber aclarado sus ideas o definido sus términos en el sentido en que lo hace el matemático. Se han confundido irremediablemente porque, a diferencia de los matemáticos, no han contado en sus debates con la sola luz natural de la razón pura, sino, al menos en parte, con la imaginación; y la imaginación, tanto según Descartes como según Spinoza, es la principal fuente de confusión del pensamiento y, por tanto, la principal fuente de error.

La distinción entre razón pura e imaginación es esencial para comprender el trasfondo intelectual de la educación y pensamiento de Spinoza, como lo es para comprender toda literatura y pensamiento europeos del siglo XVII; su origen efectivo se halla en el método cartesiano de las ideas claras y distintas. Cuando nos fijamos en una demostración de Euclides y ésta nos convence, nuestra aquiescencia a su conclusión es independiente de las imágenes particulares de líneas rectas o triángulos que puedan ocurrírsenos mientras leemos la demostración o nos la recitamos a nosotros mismos. La verdad de la conclusión, evidente por sí misma, depende sólo de los conceptos (no de las imágenes) de línea recta o triángulo involucrados en ella; en cuanto hemos entendido lo que significan esos términos, es decir, en cuanto hemos formado una idea clara y distinta de un triángulo y una línea recta, aceptamos como verdadera la conclusión, sean cuales sean las imágenes o representaciones mentales (y pueden ser muchas, de muy distinta clase) que ocasionalmente vayan asociadas a la proposición. Los términos de una proposición son concebidos o comprendidos claramente en la medida en que las palabras utilizadas para expresarlos no extraen su significado de ciertas imágenes particulares que puedan asociárseles de vez en cuando; por ejemplo, puede decirse que tengo una idea clara, en este sentido, de Dios, en la medida en que la palabra «Dios» no está indisociablemente unida, en mi mente, a una o varias imágenes concretas (p. ej., la de un anciano sobrevolando las nubes), sino que representa una noción o concepto lógicamente conectado con otras ideas (p. ej., las de omnipotencia y omnisciencia), del mismo modo que el concepto de

una figura triangular está conectado lógicamente con la idea de una figura de tres lados. La mayoría de los hombres, e incluso aquellos a los que, en cuanto filósofos, se les supone capacidad de pensamiento abstracto en ese sentido, yerran de hecho al pensar y argumentar según un uso del lenguaje figurado o imaginativo; cuando, al reflexionar acerca de los atributos de Dios, resulta que aceptan como verdaderas ciertas proposiciones que, al examinarlas, se ve que dependen no de alguna concepción claramente definida de la divinidad, sino de cierta representación imaginativa concreta que se han formado de Dios. En las matemáticas, las palabras o los símbolos no toman su significado de las figuras o imágenes que pueden usarse para ilustrarlos, sino que consisten en conceptos definidos claramente. Si alguna vez se consiguen claridad, rigor y certeza similares en la filosofía y el conocimiento de la naturaleza, sus términos han de ser purificados de todas las asociaciones imaginarias y subjetivas propias del lenguaje ordinario; su vocabulario debe componerse de palabras que sean como piezas lógicas, poseedoras de un significado puramente intelectual, palabras que, en tal sentido, representen ideas claras y distintas. Esta concepción del razonamiento puro o intelecto es común a Descartes, Spinoza y Leibniz, y suministra el segundo sentido importante de la rúbrica «racionalista»; se halla conectada necesariamente con una doctrina acerca del lenguaje y el estilo que, directa o indirectamente, influyó en toda la literatura europea, hasta que el movimiento romántico, hacia finales del siglo XVIII, hizo que la imaginación llegase a significar algo más que el vicio de la ausencia de claridad y de razón. En la época cartesiana y clásica, el lenguaje del discurso racional tenía que hallarse lo más libre posible de expresiones figuradas o metafóricas; todo lo más, el uso figurado o imaginativo de expresiones debía considerarse como puramente decorativo; semejante estilo era efectivamente característico de los grandes escritores clásicos franceses del siglo XVII, y de la mayoría de sus sucesores, tanto dentro como fuera de Francia, antes de la Revolución. En la época de Descartes, Spinoza y Leibniz, la filosofía se escribía, en parte, en un latín docto que, habiendo perdido en gran medida sus usos poéticos y coloquiales, podía llegar a ser completamente formal y abstracto y, por ello, extremadamente claro en el sentido de Descartes; podía dárseles a las palabras un significado técnico preciso, relativamente desconectado de sus usos mudables y figurados en el lenguaje corriente. Además,

Descartes escribió en prosa francesa que ha sido siempre un modelo de absoluta claridad y sencillez, mostrando una soltura en el manejo de las abstracciones que nunca ha sido lograda en ningún otro lenguaje europeo moderno. Leibniz, aparte de escribir en el sencillo latín o francés que eran moneda corriente entre los doctos, llegó a proponer la creación de un lenguaje simbólico artificial, en el que cada idea clara y simple tendría un único símbolo; y así, regidos todos los símbolos por reglas que prescribieran sus posibles combinaciones, todo razonamiento abstracto se reduciría a meros cálculos algebraicos. Este proyecto de lo que Leibniz llamó *Characteristica Universalis* fue el último resultado lógico de la doctrina racionalista normal, según la cual el error y la incertidumbre se deben a la falta de claridad de los lenguajes ordinariamente hablados y escritos, que no están planeados para transmitir ideas claras y distintas.

A cada paso surgirán en esta exposición grandes divergencias entre el pensamiento y las intenciones de Descartes y Spinoza; presentar a Spinoza, como se ha hecho a menudo, fundamentalmente como un seguidor y discípulo de Descartes, es, según creo, mal interpretarlo y tergiversarlo en gran parte. Pero una filosofía concreta puede impregnar tan a fondo el pensamiento de una época que incluso quienes se sublevaron explícitamente contra sus doctrinas patentes aparecen más adelante como aceptadores, a sabiendas o no, de sus supuestos y métodos latentes; por ejemplo, incluso aquellos que repudian más expresamente en la actualidad las teorías políticas e históricas de Marx han absorbido muchas de sus ideas, convertidas en moneda corriente. El cartesianismo, interpretado no como un conjunto de doctrinas o proposiciones concretas, sino como un vocabulario completo y un método de razonamiento, dominó el pensamiento filosófico y científico en la Europa del siglo XVII (aunque menos en Inglaterra que en otras partes), así como el aristotelismo, interpretado del mismo modo, había dominado Europa en los siglos precedentes. Spinoza se había empapado de la filosofía de Descartes, y su primera obra escrita fue una exposición metódica de ella *(Pensamientos metafísicos)*. Desde muy pronto, sin embargo, e incluso antes de escribir tal exposición, había rechazado sus conclusiones, sobrepasándola ampliamente con su pensamiento propio, al haber descubierto en Descartes lo que le parecieron incoherencias radicales: vio, o creyó ver, contradicciones demostrables en las concepciones cartesianas acerca de la sustancia, la relación entre pensa-

miento y extensión, la relación entre Dios y el universo creado, la voluntad libre y la necesidad, el error, y, por último, la distinción entre entendimiento e imaginación. Le pareció que Descartes se había quedado corto en el desarrollo de sus doctrinas hasta sus últimas consecuencias lógicas, quizá —en parte— por haber previsto al menos algunas de las incómodas consecuencias morales y teológicas que se desprendían de ellas; Descartes era un racionalista que no sólo permaneció tranquilamente en el seno de la iglesia católica, sino que suministró a la iglesia una nueva armadura para proteger sus doctrinas esenciales contra las peligrosas implicaciones de la nueva física matemática y el nuevo método filosófico. Descartes no fue rígidamente coherente en el mantenimiento de la distinción entre intelecto e imaginación, e incluso habla de la imaginación como esencial para el razonamiento matemático, aunque sea fuente de confusión en metafísica; y, con todo, insiste en la aplicación a la metafísica del razonamiento matemático. Su duda crucial consiste, quizá, en si nuestra idea de Dios puede ser puramente intelectual o debe ser en parte imaginativa, es decir, si la naturaleza de Dios puede ser entendida en sentido alguno, a menos que podamos describir sus atributos en términos cuyo significado derive de la experiencia corriente. Si el uso de términos ordinarios es esencial para el entendimiento, nuestra concepción de Dios ha de ser antropomórfica, al menos en parte; pero si se eliminan todas las imágenes y, por tanto, todo antropomorfismo, la palabra «Dios» pierde muchas de sus tradicionales connotaciones cristianas y, como mostró Spinoza, al creyente sólo le queda una deidad sumamente abstracta e impersonal. Spinoza hizo de la distinción entre entendimiento e imaginación, entre pensamiento lógico puro y confusa asociación de ideas, uno de los basamentos de su sistema; a diferencia de Descartes, aplicó rigurosamente tal distinción de principio a fin y aceptó todas sus consecuencias. En cada momento de la *Etica,* así como en las respuestas a objeciones en su correspondencia, insiste en que sus palabras —y especialmente sus palabras acerca de Dios y sus atributos— nunca deben entenderse en su sentido vulgar y figurado, sino únicamente en el sentido especial que les ha dado en sus definiciones. Consideraba carente de sentido casi todo lo escrito y dicho acerca de Dios y de la creación del universo, pues los no filósofos son incapaces de concebir a Dios claramente, ya que su educación los hace incapaces de entender lo que no pueden imaginar. Toda

imagen o representación mental tiene que ser proyección de nuestra propia experiencia sensible; podemos formar una imagen solamente a partir de elementos de nuestra experiencia. Pero Dios, esencialmente y por su propia naturaleza, está enteramente al margen de nuestra experiencia, y no puede ser descrito con propiedad mediante analogías imaginativas con nada que pertenezca a ésta; ha de concebírsele mediante un esfuerzo del pensamiento puro. De un modo semejante, todos los demás términos que usamos en el pensamiento filosófico, es decir, en nuestro intento de comprender el universo en su conjunto, deben ser cuidadosamente examinados para cerciorarnos de que nos ofrecen, realmente, concepciones intelectuales claramente definidas, en cuanto que oponen a imágenes confusas o representaciones dimanadas de nuestra experiencia sensible.

Por tanto, si Descartes fue racionalista en el sentido de propugnar la solución de todos los problemas del conocimiento natural mediante la aplicación del método matemático de razonamiento puro, Spinoza, en tal sentido, fue doblemente racionalista; de hecho, ningún otro filósofo ha insistido nunca más inflexiblemente en que todos los problemas, sean metafísicos, morales o científicos, deben ser formulados y resueltos como problemas puramente intelectuales, como si fueran teoremas geométricos. Por tal razón, sobre todo, escribió tanto su temprana exposición de la filosofía de Descartes como su propia gran obra definitiva —la *Etica*— según el orden geométrico, como serie de proposiciones con demostraciones, lemas y corolarios. Así, eliminó de la presentación de su filosofía los medios disimulados de persuasión y halago a la imaginación del lector que forman parte de la prosa ordinaria; quiso presentar la filosofía verdadera, en la medida de lo posible, de forma tan objetiva y exenta de recursos a la imaginación como los *Elementos* de Euclides. Quiso borrarse completamente como individuo y autor, para ser sólo portavoz de la razón pura. En el ya citado pasaje autobiográfico de la *Reforma del Entendimiento,* pensada como obra relativamente popular, sigue a Descartes al enunciar el designio de su filosofía en términos de la ocasión que le movió a comenzar su tarea indagadora; tras eso, no consintió nunca que su propia personalidad apareciese a través del texto; en la *Etica,* no se revela a sí mismo ni aun del modo más indirecto, ni siquiera en la selección de ejemplos o en peculiaridades de estilo. Esa majestuosa impersonalidad es todavía más visible en lo que queda de su correspondencia filosófica; incluso

en sus cartas, algunas de ellas dirigidas a amigos personales, la argumentación filosófica se despliega estricta y rigurosamente, y tan sólo en ocasiones, intolerablemente irritado por el oscurantismo de algún crítico moralizador o piadoso, permite que aparezca una nota de ironía o indignación.

Sin embargo, esta máxima impersonalidad se convierte en singularizador estilo personal; la escritura de Spinoza, ya trate de temas personales, morales, políticos o de la más remota metafísica, siempre puede reconocerse en virtud de cierta solemne implacabilidad lógica, ausencia completa de adornos, y una sostenida concentración que no tolera concesiones al deseo de agradar; y semejante estilo, que, a causa de su falta de artificios literarios y su alto grado de abstracción, sobrevive incluso al ser traducido, posee una fascinación peculiar, una vez que se entienden y respetan sus intenciones. Su filosofía es una tentativa de racionalismo imperturbable llevada al límite extremo; se nos pide que pensemos acerca de Dios y de nuestros propios deseos y pasiones con el mismo distanciamiento y claridad con que, en el estudio de la geometría, pensamos acerca de triángulos y círculos. En la capacidad para pensar así consiste nuestra única felicidad y libertad, y sólo ejercitándola nos convertimos en algo más que fragmentos insignificantes del Universo infinito y autocreado.

Presentar la filosofía de Spinoza bajo una etiqueta particular cualquiera —la de ser, ante todo, un desarrollo del cartesianismo, o de cualquier otro modelo previo de pensamiento— es demostrablemente erróneo, en términos puramente históricos. De la variedad de puntos de vista desde los que ha sido atacado y defendido se desprende claramente que elude cualquier etiqueta o clasificación preconcebida. En su propio tiempo fue considerado como un destructor de toda moralidad y religión establecidas; la *Etica* misma no pudo ser publicada sin peligro en vida suya, y Leibniz —quizá el único contemporáneo que pudo valorar por entero su grandeza como filósofo— no se atrevió a confesar simpatía alguna por sus ideas. Durante cien años, aproximadamente, después de su muerte y de la publicación póstuma de la *Etica,* su nombre aparece raramente en la bibliografía, filosófica o no, y lo hace generalmente unido a frases hechas de carácter ofensivo, referidas a la peligrosa inmoralidad de sus doctrinas. Hay pocos indicios de que su obra fuera estudiada o entendida seriamente antes de que Lessing y Goethe empe-

zaran a despertar el interés por él. Hume y Voltaire hicieron leves referencias a sus chocantes doctrinas, pero es improbable que ninguno de ellos (y ciertamente no Voltaire) estudiara seriamente la *Etica;* fue condenado en el *Diccionario* de Bayle, que era entonces el libro de consulta de filosofía que utilizaban todos los racionalistas y librepensadores. La filosofía de Spinoza no despertó eco alguno de simpatía en el siglo XVIII, pues su solemne método argumentativo *a priori* repelía al escéptico tanto como su subversión de la teología cristiana repelía al devoto. Como Vico, el gran filósofo italiano, y otras muy pocas figuras de la historia del pensamiento, había nacido demasiado pronto, cien años antes de que existiese un clima de pensamiento que permitiera reconocer su grandeza. Pero desde la admiración que por él sintió Goethe hasta nuestros días, la filosofía de Spinoza ha seguido una curiosa historia doble que es reflejo cierto de su originalidad; para algunos, se ha revelado, ante todo, como un hombre obsesionado por Dios, un panteísta que interpreta todo fenómeno natural como revelación de un Dios inmanente pero impersonal; a otros les ha parecido un rígido materialista y determinista, que niega todo sentido a la moralidad y la religión. Su filosofía, con su característico aspecto doble, ha inspirado a dos tipos de espíritus, y ha sido interpretada según dos tradiciones. Por ejemplo: ha sido admirado por los marxistas como materialista implícito y determinista cierto; sin embargo, su más notable expositor inglés, H. H. Joachim, vio en Spinoza precedentes de su propia filosofía idealista. Para George Eliot, que empezó una traducción de sus obras, era el enemigo de la superstición y el héroe del racionalismo y materialismo científicos; a Coleridge y Shelley, les transmitía un sentimiento casi místico de la unidad ideal de la Naturaleza. Pero a lo largo del siglo XIX fue visto como el filósofo que, más que ningún otro, había exaltado y desplegado los poderes de la razón desapasionada y objetiva, y por ello fue admirado por hombres como Renan, Flaubert, Matthew Arnold y Anatole France.

Del mismo modo que lo es en cuanto a sus efectos, también en cuanto a sus fuentes y a las influencias que formaron su pensamiento es Spinoza una figura peculiar y aislada, situada en parte al margen de las corrientes principales de la filosofía europea. Su primera educación fue en gran medida la de la estrecha y cerrada tradición del judaísmo ortodoxo; fue un estudiante entrenado en una de las más severas de todas las disciplinas intelectuales. Rompió amarras

y se sublevó contra ella, como seguramente contra todas las ortodoxias. Pero se llevó consigo no sólo sugerencias de la teología y crítica bíblica de Maimónides (1135-1204) y de una larga lista de estudiosos y teólogos judíos, sino también la concepción profética de la filosofía como búsqueda de la salvación. Y aunque la salvación por medio de la razón sustituye en su filosofía a la salvación por la revelación y la obediencia, su severidad moral —especialmente si se la compara con la mundana cortesía de Descartes— es frecuente reminiscencia del Antiguo Testamento, incluso en el tono y acento de su escritura. Se ha observado (por parte de Sir F. Pollock) que, aun conteniendo la *Etica* un cabal examen de las capacidades y pasiones de los hombres, Spinoza menciona sólo una vez, y fortuitamente, alguna forma de arte, y no parece haber atribuido importancia alguna a la experiencia estética en su esquema del desarrollo y felicidad humanos; éste sería sólo un síntoma de su distanciamiento general de las influencias griegas y mediterráneas.

Como judío separado de su comunidad, igualmente cómodo en varios idiomas, no absorbido por ninguna colectividad nacional, permaneció libre, desligado y solo; y desde esas libertad y soledad, que reforzó y protegió deliberadamente, se propuso como tarea construir mediante la pura razón, y sin apelar a ninguna autoridad, una filosofía, confiando en que podría ser demostrablemente completa y definitiva.

Capítulo 2

BOSQUEJO DE METAFISICA

La *Etica* está dividida en cinco partes, la primera de las cuales se titula *De Dios*. Las Definiciones, Axiomas y Proposiciones con las que comienza el libro no deben ser tan sólo consideradas, pese a su disposición geométrica, como las premisas primitivas de las que se deducen las proposiciones ulteriores; y nadie debería sentirse desalentado a seguir leyendo por el hecho de no entender o aceptar precisamente las primeras definiciones y proposiciones de esta primera parte. Esas definiciones y proposiciones iniciales sólo pueden entenderse con propiedad a la luz de las proposiciones que las siguen en el orden de la exposición; componen un sistema de proposiciones que se apoyan mutuamente, y nada más entender una, debería poderse, en teoría, derivar y explicar cualquiera de las demás como necesaria consecuencia de ella. En efecto: en la primera parte de la *Etica,* Spinoza introduce un conjunto de definiciones y elucidaciones acerca de todas las nociones, fundamentales para él, de Sustancia, Causa, Atributo, Libertad y Necesidad, explicando sucesivamente cada una de ellas en términos de las demás; valiéndose de tales nociones, lógicamente conectadas, define lo que entiende por Dios, o Naturaleza. Pero aunque pueda ser parcialmente arbitrario el orden en que se presentan esas definiciones, las definiciones mismas no son ciertamente arbitrarias desde la perspectiva de Spinoza; no se ofrecen como un conjunto alternativo de definiciones,

posibles y convenientes, de Sustancia, Causa y Dios, sino como el único conjunto posible o consistente de definiciones; concebir el mundo fuera de los términos de tales nociones, así definidas, conlleva demostrablemente o contradicción o empleo de palabras sin significado claro. Y para entender la fuerza de la argumentación, debemos fijarnos en esa demostración de la interconexión.

Es natural comenzar por la noción de sustancia; noción que, en filosofía, posee una historia continua de Aristóteles a Descartes. Los filósofos habían desarrollado la distinción entre la sustancia y sus atributos, en parte para subrayar la diferencia lógica entre los sujetos primarios de conocimiento o juicio y lo que nosotros podemos saber o decir acerca de tales sujetos, y en parte también para resolver enredos acerca del cambio y la identidad; puede decirse significativamente que el sujeto de un juicio, lo que sabemos de él, posee cualidades diferentes en tiempos diferentes, aun cuando persista a lo largo del tiempo como sujeto identificable, con una serie completa de cualidades distintas que le son inherentes. Siempre que hacemos un enunciado y acrecemos nuestro conocimiento, estamos diciendo de un sujeto o sustancia que posee cierta cualidad o atributo, o tal vez que guarda cierta relación con algún otro sujeto o sustancia. El paso siguiente consiste en dividir los atributos de la sustancia —o las cualidades que es posible decir que posee— en dos categorías; primeramente, los atributos o propiedades esenciales o definitorios —aquellos que le hacen ser la clase de cosa que es—, y, en segundo lugar, los atributos accidentales, que puede adquirir o perder sin cambio de su naturaleza esencial; en la terminología de Spinoza, las palabras «necesario» y «contingente» sustituyen generalmente a «esencial» y «accidental». Según la doctrina tradicional, nosotros conocemos la esencia o naturaleza real de una sustancia cuando sabemos cuáles son sus atributos esenciales; los atributos esenciales son los atributos definitorios de una sustancia, y enunciar los atributos incluidos en la esencia de una sustancia es lo mismo que enunciar qué es lo que hace que esa sustancia sea lo que es. Tales definiciones «reales» no son interpretadas como meras convenciones acerca del empleo de las palabras, sino que deben considerarse como explicaciones de la naturaleza esencial del objeto de estudio, sea el que fuere; se trata de los descubrimientos con que culmina cualquier investigación racional, y, en el seno de esta teoría clásica del conocimiento o de la ciencia, puede decirse que una definición

real es la expresión adecuada del conocimiento auténtico. Llegamos a esas definiciones reales a través de un proceso de pensamiento descrito a menudo como inducción intuitiva; observamos la concomitancia de un grupo de atributos que inhieren en una sustancia, y, como resultado de esa observación, llegamos a advertir una conexión lógicamente necesaria entre esos atributos; captamos o aprehendemos intuitivamente que es propio de la esencia del hombre el que todo hombre sea racional, e inmediatamente captamos que todo hombre debe poseer, como tal, esa característica. El concepto de sustancia, central en la metafísica de Spinoza, va históricamente ligado a esa concepción del conocimiento científico como descubrimiento de la naturaleza esencial o de las definiciones reales de las varias clases naturales de entidades que existen en el universo; tal es la concepción del conocimiento científico contenida en la lógica aristotélica tradicional. La lógica aristotélica suministraba un modelo y programa de investigación científica, consistente esencialmente en la *clasificación* de las cosas según clases naturales definibles, discriminándose las clases de cosas que se encuentran en el universo en virtud de sus diferentes cualidades o atributos esenciales. Antes de que fuera posible el comienzo de la ciencia experimental, parecía necesario que se compilase un inventario o catálogo sistemático de las diversas cosas que había que estudiar. Dentro de esa lógica clasificatoria (y, como muchas ciencias comenzaron por hacer clasificaciones o inventarios, la necesitaron) la forma típica o modélica de proposición era la de sujeto-predicado, esto es, la forma de enunciado que dice que una cosa o sustancia posee cierta cualidad o atributo; el conocimiento científico, en este primitivo estadio de su desarrollo, era concebido como la actividad de catalogar las diferencias cualitativas esenciales hallables en la naturaleza. Con el progreso de la física matemática de Galileo en adelante, que conllevaba una búsqueda de leyes generales cuantitativas en la naturaleza, la concepción del conocimiento científico como algo consistente en clasificaciones cualitativas fue siendo gradualmente socavada; y, por tanto, naturalmente, la terminología lógica asociada a las fases de la ciencia predominantemente clasificadoras fue reexaminada y progresivamente puesta en tela de juicio por parte de los filósofos-científicos, como inadecuada para sus propósitos. Entre las nociones reconsideradas en la filosofía del siglo XVII se hallaba la concepción del mundo como una pluralidad de sustancias, todas ellas persistien-

do a lo largo del tiempo en la posesión de ciertos atributos esenciales; la posibilidad de una pluralidad de sustancias había sido muchas veces negada desde los inicios de la filosofía, pero Spinoza iba a negarla otra vez por razones en gran medida nuevas, y con fuerza y énfasis nuevos.

Una de las dificultades más evidentes en el empleo de la noción de sustancia es la de que, si se concibe que el universo consta de una pluralidad de sustancias —esto es, de sujetos primarios, de cada uno de los cuales puede afirmarse que posee ciertos atributos esenciales— entonces debe pensarse que esas sustancias actúan unas sobre otras; parece que los cambios de estado que se producen en la historia de una sustancia deben ocasionar cambios de estado en la historia de otra. Si no se admite esa interacción causal entre sustancias, entonces todo acontecimiento natural debe pensarse como adecuadamente descriptible en términos de un cambio de cualidad dado en la historia de una sustancia entre varias, ninguna de las cuales está causalmente relacionada con las demás; el orden de la naturaleza queda así representado como una multitud de sustancias todos cuyos estados pueden explicarse en términos de sus propias naturalezas esenciales, y no en términos de la acción de otra sustancia sobre ellos; y, hablando en general, a esa concepción de la naturaleza como sistema de sustancias autodeterminadas, llamadas mónadas, fue a la que llegó Leibniz, contemporáneo de Spinoza: su filosofía fue el resultado de llevar a sus conclusiones lógicas la noción de una pluralidad de sustancia, poseedoras todas ellas de una naturaleza esencial propia. Pero si las sustancias no interactúan, entonces la sucesión de sus estados no puede explicarse completamente en términos de sus propias naturalezas esenciales, puesto que algunos de sus estados o modificaciones de su naturaleza son efecto de la acción sobre ellos de sustancias exteriores.

El problema de cómo puede decirse que las sustancias actúan entre sí introduce la noción de causa; las sustancias son esencialmente cosas que provocan cambios de acuerdo con las leyes de su naturaleza propia; la noción de causa se da, por tanto, inseparablemente unida a las de sustancia y atributo, en las primeras proposiciones de la *Etica*. La palabra «causa», tal como se la usa generalmente en las filosofías racionalistas y a lo largo de la obra de Spinoza, debe ser despojada de muchas de sus asociaciones actuales, y especialmente de su asociación con las leyes causales de la ciencia

experimental moderna. Lo que hay de común en el uso de la palabra por parte de Spinoza y de nosotros es, sencillamente, que una causa es considerada como algo que *explica* la existencia o cualidades del efecto; pero hay dos sentidos de «explicación» muy diferentes según las diferencias del modelo de conocimiento científico considerado. Para Spinoza (y para todo filósofo racionalista, por definición) «explicar» significa mostrar que una proposición verdadera es consecuencia lógicamente necesaria de otra; la explicación implica esencialmente la presentación de conexiones necesarias, y, en este contexto, «conexión necesaria» significa una conexión estrictamente lógica, descubierta mediante el análisis lógico de las ideas implicadas. El ideal de explicación científica es aquí puramente deductivo y matemático; la geometría de Euclides suministra el ejemplo típico de explicación auténtica, en la que Euclides se refiere sólo a la dependencia puramente lógica en que se halla la posesión de una propiedad o propiedades por respecto a la posesión de otras. Entonces, entender por qué una sustancia tiene los atributos que tiene, y explicar las modificaciones o cambios de estado que experimenta, quiere decir presentar tales atributos o modificaciones como consecuencia lógica de otros atributos o modificaciones. Si las sustancias actúan causalmente entre sí, en el sentido de que los cambios de estado o modificaciones de una de ellas pueden ser causas de las modificaciones de otra, entonces las modificaciones de cualquiera de esas sustancias interactuantes no pueden explicarse sólo como efectos de su naturaleza esencial propia. Esto lleva a una distinción fundamental. Aquellos atributos o modificaciones de una sustancia que no se explican como consecuencias necesarias de su naturaleza esencial propia pueden considerarse como accidentales (en cuanto opuestos a esenciales) o como contingentes (en cuanto opuestos a necesarios). Una sustancia cuyos atributos y modificaciones completos pueden deducirse de su naturaleza esencial propia —y, por tanto, todos cuyos atributos son necesarios, y no contingentes— puede describirse como «causa de sí misma» *(causa sui);* y sólo una sustancia así puede describirse así. Es argumento fundamental de Spinoza en la primera parte de la *Etica* que sólo *puede* haber *una* sustancia que sea *causa sui,* y que esta única sustancia ha de identificarse con el universo, concebido como un todo; a esta única totalidad omnicomprensiva la llama «Dios o Naturaleza» *(Deus sive Natura).* La fuerza del argumento, que depende del uso estricto de las nociones de

causa y sustancia en el sentido tradicional, radica en que cualquier otra interpretación o hipótesis debe llevar, infaliblemente, a una contradicción.

El argumento, con su conclusión según la cual la noción de pluralidad de sustancias implica contradicción, claramente debe depender de cierta restricción en la definición de sustancia, y esa restricción ha de ser tal que excluya la posibilidad de distinguir entre los atributos esenciales o necesarios de una sustancia y los accidentales o contingentes; pues ya hemos visto que la noción tradicional de pluralidad de sustancias implicaba lógicamente el mantenimiento de esa distinción entre propiedades esenciales y accidentales. La definición que Spinoza da de la sustancia en la *Etica* (Parte I, Def. III) impone, efectivamente, tal restricción: «Entiendo por sustancia lo que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto puede formarse independientemente del concepto de otra cosa.» El significado completo de esta definición emerge en las Proposiciones II, III y VI, que dependen de ella: «Dos sustancias que tengan atributos diferentes nada tienen de común entre sí» *(Etica,* Parte I, Proposición II); «Dos cosas que no tienen nada de común entre sí, no pueden ser una causa de la otra» *(Etica,* I, Prop. III). «Una sustancia no puede ser producida por otra» *(Etica,* I, Prop. VI), «pues —como escribe Spinoza al demostrar la Prop. VI— si una sustancia pudiera ser producida por otra cosa, su conocimiento dependería del conocimiento de su causa (por el Axioma IV) y, en consecuencia (por la Def. III) no sería una sustancia». En otros términos: ha definido la sustancia de un modo tan estricto que no puede llamarse sustancia a nada cuyos atributos sean efectos de causas exteriores; por definición, una sustancia es tal que todos sus atributos o modificaciones pueden explicarse en términos de su propia naturaleza.

Si se pensase que el universo está formado por dos (o más) sustancias de esa clase (y Descartes había supuesto efectivamente eso, con su omnicomprensiva distinción entre Pensamiento y Extensión, entre mundo físico y mental), entonces habría que dar una explicación de por qué existen precisamente dos (o más) sustancias así; pues, según Spinoza *(Etica,* I, Axiomas III y IV), todo puede explicarse como efecto de alguna causa, y suponer otra cosa significa abandonar inmediatamente la esperanza de comprensión racional, ya que la comprensión racional consiste sencillamente en el conoci-

miento de causas. Pero si admitimos más de una sustancia, explicar sus naturalezas tiene que querer decir representar esas dos (o más) sustancias como efectos de causas distintas de ellas mismas; ahora bien, esto es contrario a su definición como causas de sí mismas; por consiguiente, el reconocimiento de más de una sustancia lleva a la contradicción y es imposible. Sólo puede haber una sustancia así definida, y nada puede existir que sea independiente o distinto de esa única sustancia; todo cuanto existe debe ser concebido como atributo o modificación de esa única sustancia, o como inherente a ella de algún modo; por tanto, esa sustancia debe identificarse con la naturaleza, concebida como totalidad inteligible. Tal sustancia tiene que ser infinita por naturaleza, pues si fuera finita, podría suponerse que hay algo fuera o además de ella que la limita o restringe, pero entonces no sería única, y ha sido demostrado que lo es; por consiguiente, la sustancia única, que es la naturaleza concebida como un todo, debe ser esencialmente infinita, y esto conlleva la afirmación de que posee un infinito número de atributos, cada uno de los cuales es infinito él mismo. Según el uso heredado que Spinoza hace de la palabra, «infinito» puede aplicarse a todo lo que, necesariamente y por definición, es ilimitado o carece de fronteras; decir de algo que es infinito equivale a decir que no puede existir nada, distinguible de ello, que pueda afectarlo o modificarlo; es característica necesaria y definitoria de lo finito el ser limitado y hallarse expuesto a ser afectado o modificado por cosas distintas de sí mismo.

Por definición (*Etica,* I, Def. VI) (y esta definición concuerda con los usos teológicos y escolásticos de la palabra «Dios»), Dios es el ser que posee infinitos atributos; por consiguiente, la sustancia única —identificada con la naturaleza concebida como un todo— se identifica también propiamente con Dios. De este modo, la lógica de Spinoza conduce sin remordimientos a la expresión *Deus sive Natura* —que ofendía a los piadosos— como el nombre inevitable [1] de la Sustancia única, infinita y omnicomprensiva. Por razón de esa frase, Spinoza fue alternativamente aborrecido y venerado como panteísta, significando «panteísmo» la identificación de Dios

[1] Tal vez *Deus Sive Natura* se presente como un nombre propio en el sentido peculiar y técnico que «nombre propio» tiene para los lógicos, pues se introduce como si tuviese *necesariamente* una referencia *única*; se distingue de otros nombres en que tan sólo hay una cosa a la que se pueda aplicar.

con la naturaleza. Habitualmente, el panteísmo es un doctrina asociada a intuiciones místicas, o a un sentimiento poético y romántico del esplendor y unidad de la naturaleza. Pero la identificación que Spinoza hace de Dios con la naturaleza, aunque más tarde pueda haber inspirado indirectamente a los poetas del movimiento romántico, no debe nada, al menos en la intención, a la imaginación poética; se la concibe como el resultado de definiciones exactas y lógica rigurosa. Cuando es atacado, o se le piden más amplias explicaciones, vuelve en sus *Cartas* repetidamente —y también en los pasajes aclaratorios de la *Etica*— a la que le parece ser clara necesidad lógica de esa identificación; la interferencia de la imaginación, que nos lleva a asociar la palabra «Dios» con imágenes antropomórficas y personales, es la que estorba a nuestra razón en el reconocimiento de la necesidad lógica de aquella identificación. Tan pronto como disociamos la palabra «Dios» de todas las descripciones e imágenes figurativas, y abandonamos el intento de representarnos a la deidad como una persona, la simple lógica debe llevarnos a reconocer que no hay distinción posible entre Dios y la naturaleza.

La distinción vulgar entre Dios y la naturaleza, fundada en la imaginación y no en la razón, ha ido siempre ligada a la distinción entre el creador y su creación; Dios es imaginado como un artífice, y la naturaleza, incluido el hombre, como su artefacto. Como a Dios nos lo imaginamos generalmente como una super-persona, también se le atribuyen voluntad y designios en el mismo sentido en que estas palabras se aplican a los hombres. Al procurar imaginar a Dios, el Creador, de acuerdo con dicha analogía humana, los teólogos y metafísicos se han enredado en contradicciones y controversias perennes: por ejemplo, acerca del problema del mal, de la libertad de elección de Dios y sus razones para escoger el mundo que ha hecho más bien que otros mundos posibles. A Spinoza, esta idea cristiana, popular y tradicional, del Dios creador le parece una ficción de la imaginación; cuando se la analiza lógicamente, puede demostrarse que implica contradicción en los términos. Puede probarse que sólo puede haber una sustancia autodependiente en sentido estricto, es decir, un sujeto primario todos cuyos atributos o modificaciones son explicables en términos de su propia naturaleza; esa sustancia debe ser esencialmente infinita, es decir, poseer una infinidad de atributos infinitos, y ha de identificarse con la naturaleza concebida como un todo; pues si no se identificase con la naturaleza como un

todo, existiría algo distinto de la Sustancia misma, y no podríamos encontrarle causa alguna a la existencia de esa otra cosa, a menos que fuese una Sustancia, «causa de sí misma»: pero la pluralidad de sustancias es imposible. La sustancia única, autodeterminada y omnicomprensiva no puede, por definición, ser creada o producida por otra cosa distinta de sí misma; por consiguiente, la noción de un Creador distinto de su creación contiene una contradicción evidente, al implicar, como no puede por menos de ocurrir, la concepción de dos sustancias, una de las cuales es causa de la otra. La idea corriente de creación, judía o cristiana, conlleva necesariamente ese dualismo, excluido como autocontradictorio por la definición de sustancia que da Spinoza. Y lo que es más importante: si esa definición —de la que se desprende la necesidad del monismo— es recusada, un spinozista puede justificarla indicando las antinomias que necesariamente conlleva la distinción entre el Creador y su creación. Un argumento mortal (hay varios) podría ser éste: si Dios se distingue de la naturaleza creada por él, entonces Dios no puede ser infinito y omnipotente, puesto que existe algo distinto de Dios que limita su poder y perfección; suponiendo esto, Dios no puede ser infinito o perfecto, ya que la naturaleza —*ex hypothesi*— al ser distinta de Dios, ha de poseer ciertos atributos que Dios no posee (*Etica,* I, Prop. IV). Pero un Dios finito e imperfecto es una contradicción en los términos. Reducciones al absurdo similares pueden construirse en términos de las nociones de necesidad y contingencia, o también de causa y efecto.

Spinoza expresa su rechazo de la distinción común entre el Creador y su creación mediante el empleo de una distinción teológica tradicional; la Proposición XVIII de la parte I de la *Etica* establece que Dios es causa inmanente y pasiva, pero no transitiva, de todas las cosas. Si se concibe a Dios como un agente que pone en marcha el Universo mediante un acto, o conjunto de actos, de creación, entonces está describiéndosele propiamente como una causa transitiva; dado este supuesto (que, según Spinoza, es autocontradictorio), la actividad causal de Dios se produjo en un tiempo concreto y cesó luego, como sucede con las actividades humanas, y, por consiguiente, no es eterno. Con esa interpretación, no necesitamos referirnos a Dios al explicar el cambio en el universo, excepto cuando seguimos la pista de los cambios hasta su Causa Primera. Fue esta concepción de Dios como causa transitiva —el primer mo-

tor que pone en marcha el universo de acuerdo con leyes fijas del movimiento— la que, considerada en conjunto, resultó aceptable para el sentido común científico acrítico, tanto antes como después de Newton; era conveniente, en la práctica científica, contemplar el universo como un gigantesco mecanismo de relojería que, una vez que el Supremo Relojero le ha dado cuerda y puesto en marcha según su propósito y las leyes del movimiento, funciona por sí mismo (excepto, quizá, ocasionales intervenciones en el mecanismo por parte del relojero, llamadas milagros). La ventaja de esta concepción, tal como se desarrolló en el gran término medio deísta del siglo XVIII, era que permitía a los hombres de ciencia y a los hombres de religión declarar sus doctrinas y descubrimientos sin peligro de mutua ofensa o conflicto. El científico podría investigar las leyes de la naturaleza reconociendo a un tiempo que las leyes que descubría eran indicios de los designios de Dios; el teólogo, aceptando a un tiempo la existencia de leyes naturales como indicio de los designios deliberados de Dios, podría hablar del acto de la creación como un misterio, y como la prueba de la fe.

Pero la concepción que tiene Spinoza de Dios, como causa inmanente, implica la consideración de Dios como causa eterna de todas las cosas, oponiéndose «eterno» a «ocurrido y después terminado»; a la eficacia causal de Dios o a su acto de creación no puede asignársele con sentido fecha alguna, pues ello implicaría representarse la creación como un acontecimiento, o serie de acontecimientos, *dentro* del orden temporal de los acontecimientos naturales, concepción que no puede por menos de inducir a perplejidades (y de hecho ha inducido a ellas a los teólogos). En nombre del sentido común —que tan a menudo es sinónimo de ideas confusas de la imaginación— los críticos de Spinoza, algunos contemporáneos y muchos más tarde, han malentendido lo que Spinoza quería decir al hablar de Dios como causa inmanente; si se la aísla de su contexto dentro de la filosofía de Spinoza, tal noción parece puramente mística y anticientífica, pues al parecer implica que las cosas o acontecimientos naturales deben explicarse como efectos de causas sobrenaturales, y no naturales. Pero la implicación es exactamente la inversa: se trata más bien de que las cosas o acontecimientos naturales no pueden explicarse mediante varias causas trascendentes o una sola. La doctrina puede aparecer como mística o acientífica solamente si nos olvidamos de que, tal como la usa Spinoza, la pala-

bra «Dios» es intercambiable con la palabra «Naturaleza». Decir que Dios es causa inmanente de todas las cosas es otra manera de decir que todas deben ser explicadas en cuanto pertenecientes al sistema único y omniabarcante que es la Naturaleza, y que ninguna causa (ni siquiera una Causa Primera) puede ser concebida como exterior de algún modo al orden de la naturaleza, o como independiente de él. Toda doctrina acerca de un Dios trascendente —significando «trascendente», sencillamente, «exterior al orden de la naturaleza»—, así como toda doctrina acerca de Dios como un creador distinto, en cuanto causa transitiva, de su creación, conlleva aquella imposibilidad, pues introduce el misterio de un acto inexplicable de creación, un acto que está de alguna manera fuera del orden de los acontecimientos de la naturaleza. Dios o la Naturaleza, en cuanto eterna causa de todas las cosas y de sí mismo, debe ser concebido como libre en su actividad autocreadora, pues «se llama libre a lo que existe por la pura necesidad de su propia naturaleza y se determina a sí mismo en sus acciones» (*Etica*, I, Def. VII); esa definición se aplica a Dios o la Naturaleza en su conjunto, y no puede aplicarse a ninguna otra cosa. Sólo de la sustancia única y autocreadora que es la totalidad de la Naturaleza podemos decir que su existencia y atributos pueden explicarse sin referencia a otra cosa distinta de ella misma. Sólo Dios o la Naturaleza en su conjunto es autocreador; de ahí se sigue, por tanto, que sólo Dios o la Naturaleza es absolutamente libre. De esta argumentación inferimos con total sencillez la proposición de más amplio alcance de toda la filosofía de Spinoza. «En la naturaleza de las cosas no cabe nada contingente, sino que todas ellas están determinadas, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, a existir y actuar de cierto modo» (*Etica*, I, Prop. XXIX). *Dentro* de la Naturaleza todo debe estar determinado, al menos en aquel sentido de «determinado» que significa «no causado por sí mismo o creado por sí mismo»; todo lo que está dentro de la Naturaleza, si ha de ser inteligible en absoluto, debe estar determinado en ese sentido, supuesto que su existencia ha de ser deducible, directa o indirectamente, en el marco del sistema de esa única sustancia que es Dios o la Naturaleza, y ya se ha visto que carece de sentido imaginar algo fuera de la Naturaleza, según el significado que Spinoza da a esta palabra; se infiere, por tanto, que en el universo todo está determinado y no hay nada contingente. Siguiendo la lógica y los presupuestos de Spinoza, esa

importantísima conclusión no puede evitarse, por más que uno mire en torno en busca de una escapatoria, y a él le pareció siempre —como la otra proposición fundamental de su sistema— tan evidente por sí misma y tan irresistible, que sólo podía atribuir la resistencia que provocaba (cuando se refiere a ella en las notas de la *Etica* y en sus cartas) a un rechazo del pensamiento claro y de la atención a definiciones necesarias. Si el universo es inteligible, todo lo que hay en él debe concebirse como determinado por causas necesarias; tal implicación le parecía tan intrínsecamente evidente por sí misma como cualquiera de los más sencillos teoremas de Euclides; si nos resistimos con tanta fuerza a ella, sólo puede deberse a que nuestros sentimientos y pasiones entran en juego, y a que el lenguaje popular refleja nuestra efectiva ignorancia de las leyes de la Naturaleza.

Dios o la Naturaleza es una causa libre y originaria —y la única libre— por ser la única causa autocreadora; en la medida en que pensamos —y podemos hacerlo siempre— en Dios o la Naturaleza como causa libre y autocreadora, pensamos en la Naturaleza, según expresión de Spinoza, como *Natura naturans,* Naturaleza que se crea activamente a sí misma y que despliega sus poderes esenciales en sus infinitos atributos y en los varios modos de esos atributos. Pero podemos pensar también en la Naturaleza (y ésta es la connotación más general de la palabra fuera de la filosofía de Spinoza) como el sistema de lo que está creado. La Naturaleza es concebida así según su capacidad pasiva como un sistema establecido, o como *Natura naturata,* en expresión de Spinoza. En toda la filosofía de Spinoza se hace uso de ese difícil esquema, consistente en concebir lo que es en esencia o en realidad la misma cosa como si se manifestara de dos maneras diferentes, o como si tuviera dos diferentes aspectos (vaga palabra que uno se siente impelido a veces a usar en este contexto). Es igualmente correcto pensar en Dios o la Naturaleza como único creador *(Natura naturans)* que como única creación *(Natura naturata)*; no sólo es que sea correcto, sino que es necesario atribuir ambos significados complementarios a la palabra, no siendo completa, y ni siquiera posible, una concepción de la Naturaleza sin la otra. Esta doctrina de la identidad esencial entre el creador y la creación, lejos de tener intenciones místicas o anticientíficas, conduce lógicamente a la conclusión de que cada cosa singular del universo pertenece necesariamente a un único sistema causal inteligible, o cae

dentro de él. Tener un conocimiento completo de la causa de la existencia o actividad de algo ha de implicar, en último término, un conocimiento completo del orden entero de la Naturaleza; si queremos dar una explicación completa de la existencia y actividad de cualquier cosa del universo, debemos ser capaces de deducir la existencia y actividad de la cosa en cuestión a partir de los atributos esenciales y modos de ese Dios o Naturaleza autocreador. Tal doctrina, llamada panteísta, puede ser claramente reexpuesta, de hecho, como la expresión metafísica del ideal o programa de una ciencia unificada, esto es, de una ciencia completa que haría posible mostrar que cada cambio natural es un efecto completamente determinado en el seno de un único sistema de causas; todo debe poder explicarse dentro de una teoría única. Ese ideal, o programa, ha fascinado siempre a los teóricos de la ciencia, y ha sido reformulado como tesis lógica, y no metafísica, en el presente siglo; un programa que, en el siglo XVII, podía ser inteligentemente expresado en términos metafísicos —como tesis *a priori* acerca de la creación y estructura del universo— puede en nuestro siglo ser expresado inteligiblemente en términos lógicos, como tesis *a priori* acerca de la estructura del lenguaje de la ciencia. Tales interpretaciones de teorías metafísicas en términos de lógica moderna son legítimas e incluso necesarias, con tal que recordemos siempre que son interpretaciones y no exposiciones; puede ser esclarecedor e incluso necesario traducir doctrinas filosóficas a terminologías modernas desconocidas para los autores de aquéllas, pero sólo puede ser desorientador exponer el resultado de esa traducción como si fuera la intención explícita de los autores. Spinoza no toma en consideración la ciencia unificada, en el sentido moderno de estas palabras, aunque sólo sea porque no entiende por «causa» y «conocimiento» lo que nosotros entendemos en este contexto. Pero su concepción de la unidad de la Naturaleza, dentro de la cual todo puede hacerse inteligible a la razón en cuanto efecto de alguna causa, es —por encima de cualquier interpretación— una tesis de optimismo científico y una invitación a la investigación racional, y no una llamada a la intuición mística.

Resumiendo: Dios o la Naturaleza es eterno, autocreador y autocreado, tiene infinitos atributos, es causa de todas las cosas, y es libre en el sentido de que obra simplemente de acuerdo con las leyes necesarias de su naturaleza propia. Cualquier cosa excepto Dios o la Naturaleza —la única sustancia— se halla afectada por causas dis-

tintas de sí misma; la existencia de cualquier cosa, excepto la de Dios, no puede ser explicada completamente como efecto de sus propiedades esenciales. Se requiere el conocimiento de una causa exterior para conocer y explicar completamente cualquier cosa finita; en tal sentido, la esencia de las cosas producidas por Dios no implica que ellas existan; pues resulta tautológico que, si no son autocreadas, su existencia no pueda ser explicada por referencia a sus atributos esenciales propios (*Etica*, I, Prop. XXIV). Pero como con Dios sucede precisamente lo opuesto, podemos decir de Dios, y sólo de Dios, que su existencia implica su esencia y viceversa: sólo en este caso esencia y existencia son equivalentes (*Etica*, I, Prop. XX). «La existencia de Dios y su esencia son una y la misma cosa» es una manera escolástica, hoy inhabitual, de decir que saber que Dios existe es lo mismo que saber cuáles son sus atributos esenciales, lo que a su vez es lo mismo que saber que existe. Se considera que la existencia de Dios deriva directamente de la proposición según la cual Dios es causa de sí mismo o autocreador. Pero conocer los atributos esenciales de un triángulo no significa necesariamente conocer que existan efectivamente triángulos que posean dichos atributos; en el caso de los triángulos, o de cualquier otra cosa distinta de Dios, el conocimiento de su existencia conlleva necesariamente el conocimiento de otras cosas que son causas de su existencia; a partir de la mera consideración de las propiedades implicadas en el hecho de ser triangular, no podemos inferir que exista efectivamente algo que posea tales propiedades.

Debe observarse que cuando se llama a Dios causa libre, «libre» no ha de entenderse en el mismo sentido que cuando lo aplicamos a actividades humanas. Es un principio general de la filosofía de Spinoza, repetido constantemente para evitar malos entendidos, el de que ningún término que se aplique a Dios puede poseer el mismo significado que tiene cuando se lo aplica a los seres humanos; sostiene Spinoza que lo que ha producido las confusiones de la teología tradicional es el desprecio de ese principio lógicamente necesario. La confusión que se suscita cuando Dios o la Naturaleza es concebido como causa libre y originaria, o creador, es una confusión entre «libre» y «voluntario». Cuando hablamos de una acción humana diciendo que es libre, «libre» significa generalmente voluntaria. Pero carece estrictamente de sentido describir a Dios como si actuase voluntaria o involuntariamente; Dios actúa o crea libremente

porque actúa necesariamente: «las cosas no pueden haber sido producidas por Dios de ninguna otra manera o en ningún otro orden que como lo han sido» *(Etica,* I, Prop. XXXIII). Dios o la Naturaleza es libre porque se autodetermina; pero la autodeterminación es incompatible con la elección indeterminada o arbitraria, que es lo que a menudo queremos decir con «libre» al aplicarlo a las acciones humanas. Este es sólo un ejemplo del principio general según el cual debemos despojar nuestro vocabulario psicológico —palabras como «voluntad», «deseo», «amor»— de todas sus asociaciones y connotaciones habituales, cuando lo aplicamos, no a un ser humano —como normalmente hacemos— que es un ser finito y dependiente, sino a Dios, la sustancia infinita y autodeterminante. Si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, los nombres de esas actividades no pueden usarse en el sentido en que los hombres los usan generalmente; pues el entendimiento y la voluntad que constituirían la esencia de Dios tendrían que diferir completamente de nuestros entendimiento y voluntad, y en nada, excepto el nombre, se parecerían a ellos.

Dios causa eternamente que existan todas las cosas, y que posean los atributos esenciales que poseen; «Dios no es sólo causa de la existencia de las cosas, sino también de su esencia» *(Etica,* I, Proposición XXV). Esta proposición implica que, si queremos explicar por qué las cosas poseen las propiedades que efectivamente tienen, debemos mostrar en último término cómo se deduce la posesión de tales propiedades a partir del esquema total de la Naturaleza, es decir, de los atributos esenciales y modos de Dios. La concepción tradicional de Dios como creador trascendente, distinto de su creación, involucró a los filósofos cristianos y judíos (y en particular, entre los cristianos, a Leibniz) en problemas especiales acerca de los límites del poder de Dios como creador; Dios, por definición, es omnipotente y, sin embargo, parece difícil describir su poder creador como ilimitado, pues seguramente fue limitado por necesidades lógicas. No podía admitirse que su elección del mundo efectivo fuera completamente libre (implicando esa libertad el que fueran lógicamente posibles todas las combinaciones de atributos), pues si hay que mantener la doctrina de las esencias o naturalezas reales, ciertos atributos deben estar necesariamente conectados con otros, y algunos deben ser lógicamente incompatibles entre sí. Por consiguiente, a quienes concebían a Dios como creador trascendente se les pre-

sentaba un dilema, dilema que tiene mayor interés que el meramente teológico. Dios puede ser concebido, de un lado, como *absolutamente* libre de crear el mundo tal como lo escoge: en ese caso, la doctrina de las esencias naturales *absolutamente* inmutables —sobre la cual se entiende que descansa la posibilidad de un conocimiento seguro y adecuado —ha de ser abandonada; la conexión de ciertos atributos en la Naturaleza depende de la selección arbitraria de Dios, y no puede descubrirse mediante análisis puramente lógico. Si se admite eso, la distinción entre lo que es lógicamente necesario y lo meramente contingente deja de ser absolutamente válida, puesto que, en último término, todas las cosas son contingentes, en cuanto productos del arbitrario *fiat* de Dios; nosotros llegamos a descubrir lo que Dios ha querido a través de métodos puramente experimentales, y no podemos confiar en discernimiento alguno *a priori* de las necesidades lógicas. De otro lado, alternativamente, si deseamos —como Leibniz— mantener en la medida de lo posible la distinción entre lo lógicamente necesario y lo meramente contingente en el conocimiento humano, tenemos que decir que Dios no fue *absolutamente* libre de crear un mundo cualquiera, consistente en una combinación arbitraria de propiedades cualquiera, sino que fue libre sólo para escoger el mejor de todos los mundos lógicamente posibles; su elección se hallaba limitada por lo lógicamente posible, y orientada por la preferencia de lo mejor. Para preservar la libertad de Dios al crear el mundo sin excluir por ello la posibilidad de una explicación racional del orden de la Naturaleza, podemos decir que tuvo razones suficientes para escoger la creación del mundo efectivo; tuvo razones que lo *inclinaron* a escoger de ese modo, pero que no *hacen necesaria* su elección: otras elecciones fueron lógicamente posibles. Leibniz propuso ese delicado e inestable compromiso porque se proponía ante todo conciliar —o, al menos, parecer que conciliaba— las exigencias de la teología ortodoxa con las pretensiones de la ciencia racionalista. Dios creó el mundo mediante un acto libre de voluntad, pero su creación puede entenderse mediante el ejercicio de la razón, utilizando el principio de no-contradicción y el de razón suficiente como guías de la investigación.

Tales especulaciones acerca de la naturaleza y los límites de la libertad de Dios al crear el mundo pueden parecer ahora remotas e irreales, meras sutilezas metafísicas o teológicas sin importancia para los problemas actuales; pero bajo esos términos teológicos, hoy inha-

bituales, se hallaba sutilmente encubierta la discusión lógica de los fundamentos del conocimiento científico. El problema de la causalidad y poder de Dios es sólo una expresión del problema del filósofo racionalista. ¿Pueden presentarse las propiedades de todas las cosas de la Naturaleza como inteligibles en último término para la razón humana dentro de un único sistema deductivo que refleja el orden entero de la Naturaleza? ¿O bien debemos, al menos en ciertos puntos, apelar a la revelación de los misterios de la voluntad de Dios a fin de explicar ciertas cosas de la Naturaleza que deben permanecer por siempre inexplicables mediante la sola razón? Esta cuestión, fundamental para las filosofías que estaban constituyendo el primitivo programa de la ciencia natural en el siglo XVII, es el trasfondo de la por lo demás obscura doctrina spinoziana acerca de la causalidad inmanente de Dios. Spinoza, como racionalista total, aceptó sin atenuaciones la primera de tales alternativas, y, junto con ella, todas las consecuencias teológicas ante las que el prudente Leibniz retrocedió discretamente; se granjeó por ello la etiqueta de ateo, superficialmente tan absurda. Y fue ateo en el sentido de que negó la posibilidad de un Dios personal que, en virtud de un acto de voluntad, crease el universo.

Si se niega la posibilidad de un creador distinto de su creación, y Dios o la Naturaleza es concebido como eternamente autocreador, y libre en el sentido de autodeterminado, entonces se deduce que «La potencia de Dios es lo mismo que su esencia» (*Etica,* I, Proposición XXXIV), y que «Las cosas no pueden haber sido producidas por Dios de ninguna otra manera o en ningún otro orden que como lo han sido» *(Etica,* I, Prop. XXXIII). Estas dos proposiciones, tomadas conjuntamente, son consideradas como consecuencias de la negación de la posibilidad de un creador trascendente; la creación no puede concebirse, por parte de Dios, como un acto de voluntad o de elección, al modo como sí es un acto de voluntad o elección la creación propia del constructor humano de una casa. Todo lo que hay en el universo es creado o producido por Dios en el sentido —y sólo en él— de que su existencia y propiedades son deducibles a partir de un conocimiento adecuado de los atributos esenciales y eternos, y de los modos, propios del ser de Dios: y eso es lo que quiere decir el enunciado «La potencia de Dios (es decir: potencia de producir) es lo mismo que su esencia». El universo creado *(Natura naturata)* es la expresión necesaria de la naturaleza esencial de Dios; carece de

sentido concebir la potencia creadora de Dios o la Naturaleza *(Natura naturans)* como si consintiera la posibilidad de crear mundos distintos del real y efectivo, pues ello implicaría que Dios en cuanto creador *(Natura naturans)* no es coextensivo con lo creado *(Natura naturata)* e idéntico a ello. Lo posible no puede ser más amplio que lo efectivo, en aquel sentido sostenido por Leibniz de que el mundo efectivo es uno entre los posibles; el mundo real y efectivo es el único mundo posible, y por ello carece de sentido concebir a Dios como si, en la creación, ejercitase elección o voluntad, en cualquier significado corriente de estas palabras.

El círculo de proposiciones y definiciones que, tomadas conjuntamente, constituyen la concepción spinoziana de la sustancia única, Dios o Naturaleza, está trazado de tal manera que, entrando en él por cualquier punto, debe ser posible, siguiendo un hilo sin ruptura de conexiones lógicas, pasar por todas las proposiciones de esta parte de su sistema y volver en último término al punto de partida. Por ello, puede haber tantos diversos órdenes de exposición de los fundamentos del sistema como proposiciones hay que pueden tomarse como puntos de partida; decidir qué proposición es el mejor punto de partida depende, al menos en parte, de cuál de las varias nociones involucradas se acepta como menos inhabitual e ininteligible; de ese modo, puede avanzarse desde lo relativamente evidente e inteligible por sí mismo hacia las proposiciones más obscuras. Creo que es una equivocación buscar una o dos proposiciones o definiciones en la parte I de la *Etica* que puedan considerarse como lógicamente prioritarias, o como premisas últimas de las que deriven todas las demás. Además, en un sistema deductivo tal como ése, que contiene términos provistos de definición exacta con significados que pueden estar muy alejados de los corrientes, la significación de las proposiciones iniciales sólo puede entenderse a la luz de sus consecuencias lógicas en las proposiciones ulteriores; debemos viajar, al menos una vez, alrededor del círculo completo, antes de poder empezar a entender cualquier segmento suyo. En este capítulo sólo hemos presentado unos pocos de entre los posibles órdenes de dependencia lógica entre estas básicas proposiciones metafísicas. Basta con que quede clara la interdependencia lógica de las proposiciones, de manera que el lector no tenga la impresión de que podría aceptar fácilmente parte de la metafísica de Spinoza y rechazar el resto. Debe admitirse, al menos, que la metafísi-

ca es un sistema, aun cuando finalmente sea rechazado precisamente por ser un sistema metafísico.

La más amplia cuestión consistente en fijar la adecuación de esta primera parte del sistema de Spinoza ha de posponerse hasta que hayan sido explicadas sus consecuencias.

Los atributos infinitos

«Entiendo por 'atributo' lo que el entendimiento percibe como constitutivo de la naturaleza esencial de la sustancia» (*Etica,* I, Def. IV). «Todo atributo de una sustancia debe concebirse por medio de ella» (*Etica,* I, Prop. X). «Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la eterna e infinita esencia, existe necesariamente» (*Etica,* I, Prop. XI).

Hemos visto que la sustancia única que es Dios o la Naturaleza es omnicomprensiva o infinita, y que la naturaleza esencial de Dios no puede concebirse, en principio, como agotada en ninguna lista finita de atributos. Concebir a Dios o la Naturaleza como omnicomprensivo e infinito es lo mismo, en el lenguaje de Spinoza, que concebirlo como poseedor de infinitos atributos. Los atributos de la sustancia o Dios son sencillamente la naturaleza esencial de Dios en cuanto concebida por el entendimiento, y son llamados «atributos» porque concebir intelectualmente a Dios o la sustancia significa «atribuir» tal y cual naturaleza a Dios o la sustancia (*Carta* IX). Pero como la naturaleza esencial de Dios es infinita, hay una infinidad de maneras según las cuales puede ser concebido por el entendimiento, y por ello ha de admitirse que hay una infinidad de atributos. Además, cada atributo es él mismo infinito, al consistir en la naturaleza esencial de Dios o la sustancia tal como se presenta al entendimiento; si no fuera infinito en su género, no sería una expresión de la naturaleza esencial de Dios. Por ello nos vemos obligados a hablar de una infinidad de atributos, cada uno de los cuales es en sí mismo infinito.

Esta doctrina de los atributos infinitos confundió inmediatamente a los amigos de Spinoza, y ha seguido confundiendo a los comentaristas posteriores. La obscuridad puede remediarse parcialmente (quizá no completamente) insistiendo en las peculiaridades de su vocabulario semiescolástico, que tanto se presta a ser mal interpretado y traducido. Dentro de dicho vocabulario, concebir a Dios o la Natura-

leza o pensar en ellos (no imaginarlos) significa concebir una sustancia en cuanto poseedora de algún atributo. Como se admite que toda proposición atribuye un predicado a un sujeto, no está diciéndose sino que pensar acerca de Dios o la Naturaleza significa considerar alguna proposición cuyo sujeto es Dios o la Naturaleza. Toda proposición de la que Dios sea sujeto es, o bien autocontradictoria, o bien necesariamente verdadera, es decir, tal que su negación es autocontradictoria. De ello se infiere que es imposible negar que Dios posea algún atributo, o hacer a Dios sujeto de una proposición negativa, salvo que queramos decir que la posesión de cierto atributo es incompatible con la posesión de algún otro. Dios posee todos los atributos positivos, o sea, es perfecto, porque es imposible afirmar de una lista cualquiera de atributos que son los *únicos* atributos que Dios tiene; pues afirmar eso sería tanto como convertir a Dios en sujeto de una proposición negativa. Cualquiera que sea la manera en que el entendimiento pueda concebir a Dios, y sean cuales sean las proposiciones con las que podamos describir la potencia y actividad de Dios, nunca podemos decir que tales proposiciones agotan la potencia de Dios, o que Dios no puede concebirse de otra manera. No podemos formular tales enunciados negativos acerca de lo que es omnicomprensivo e infinito, pues con ello estaríamos poniendo límites a la potencia o perfección de Dios.

Aunque no podamos limitar las maneras en que Dios podría ser en principio concebido por el entendimiento, hallamos, sin embargo, cuando analizamos la noción de Naturaleza como totalidad de las cosas, que podemos pensar en ella como sistema físico, o sea, sistema de cosas con extensión en el espacio, y también como sistema de almas o pensamientos. Extensión y pensamiento son las dos características omnipresentes en el universo autocreador, tal como éste se presenta efectivamente al limitado entendimiento humano. El infinito puede concebirse, o bien como un sistema de cuerpos extensos —un sistema espacial infinito—, o bien como un sistema de pensamiento; ambas concepciones son completas en sí mismas, pero la una no reduce a la otra: no podemos concebir el pensamiento como una modificación de la extensión, ni la extensión como una modificación del pensamiento. Esta doctrina, que es y seguirá siendo siempre difícil de entender, merece la pena de ser entendida, aunque sólo sea porque de ella se deducen algunas de las más lúcidas y prácticas sugerencias de Spinoza en materia de psicología y ética; y, libremente

interpretada, es muy importante a efectos de algunos problemas que aún son centrales en filosofía natural. Pero es imposible entenderla sin hacer ciertas referencias a Descartes, a quien se remonta la distinción entre Extensión y Pensamiento.

Extensión

Todo el mundo distingue, aunque sea toscamente, entre lo físico y lo espiritual, entre cuerpos y almas. Descartes subrayó esa distinción para caracterizar con la mayor claridad posible el alcance y límites de la nueva ciencia matemática, que se referiría completamente a las propiedades mensurables de los cuerpos en el espacio. Por ello, la Naturaleza se dividía en Extensión —el sistema descrito en la física matemática— y el ámbito del Pensamiento, que no puede describirse de esa manera. En la filosofía de Descartes, Extensión y Pensamiento son dos sistemas autolimitados e independientes. Aproximadamente (pero no exactamente), puede pensarse que la Extensión es lo mismo que el sistema de los que corrientemente se llaman objetos físicos, el mundo de objetos que ocupan cierta posición en el espacio. Pero carece de sentido preguntar «¿dónde está?» a propósito de un alma o de un acontecimiento mental, o atribuirle cualesquiera relaciones o propiedades espaciales. Mi alma, en cuanto opuesta al objeto físico que es mi cerebro, no está literalmente «dentro de mi cabeza», y no puede decirse de mis pensamientos —a diferencia de mi cerebro— que ocupen una posición en el espacio. La distinción de Descartes entre Extensión y Pensamiento subraya cuidadosamente una al menos de las distinciones generalmente involucradas en el uso corriente, cuando distinguimos entre lo físico y lo espiritual: en el uso ordinario, clasificar un acontecimiento como físico equivale generalmente a decir que ocupa cierta posición en el espacio, y clasificar un acontecimiento como espiritual equivale a decir que no ocupa posición espacial alguna. Por cosa extensa, entiende Descartes la que tiene propiedades espaciales, y por extensión —concebida abstractamente—, el completo sistema efectivo del espacio y las relaciones espaciales que constituye lo que corrientemente se llama mundo físico. El propio Descartes llevó a cabo una contribución original a la geometría analítica, y toda su filosofía —y especialmente la concepción del mundo físico como extensión— fue planeada para señalar el camino a una ciencia física

nueva expresada en términos geométricos; dentro de esta ciencia, las propiedades de las cosas y las leyes que gobiernan sus movimientos y cambios de estado tenían que ser expresadas en términos puramente matemáticos, excluyendo la mención de las cualidades —color, gusto, sonido— por cuanto el color, el gusto o el sonido no son, como tales, directamente mensurables. Las propiedades cambiantes de los objetos deben ser expresadas como cambios de configuración dentro del sistema espacial único, así como dentro de la óptica —por ejemplo— los cambios de color se convertían en cambios mensurables de rayos de luz que hacían impacto sobre la retina; las diferencias cualitativas de nuestras sensaciones deben ser reemplazadas, en la descripción científica, por cambios cuantitativos de los que dependen aquéllas.

Esta ciencia física renovada, expresada en términos geométricos, fue considerada en principio inaplicable a los productos del espíritu; parecía que el mundo espiritual —es decir, no espacial— no podía describirse y entenderse en tales términos, y tenía que ser concebido como un compartimento de la realidad completamente separado y distinto. Parecía que el mundo tenía que ser concebido como divisible en dos compartimentos, mutuamente excluyentes y no superpuestos, pues ninguno de esos mundos podía ser descrito o explicado en los términos que resultaban apropiados para el otro. Descartes subrayó la distinción entre los dos compartimentos de la realidad, Extensión y Pensamiento, de tal modo que fueran concebidos como sustancias o cuasi-sustancias en el sentido estricto de la palabra; los cambios o modificaciones del mundo extenso sólo pueden ser explicados entera y adecuadamente en términos de las propiedades de la extensión. No habría en principio ninguna conexión necesaria, inteligible a la luz de la sola razón, entre el mundo de las cosas extensas y el mundo del pensamiento; es decir, no habría conexión alguna del género de la que existe *dentro* del mundo de las cosas extensas: es un hecho que hay cambios en el mundo del pensamiento que producen cambios en las cosas extensas, o llevan a ellos, y nosotros podemos controlar nuestros cuerpos y pasiones mediante la voluntad y la elección racional. Pero no podemos deducir, ni explicar en tal sentido estricto, los cambios físicos como consecuencias necesarias de los espirituales, al modo como podemos explicar un cambio físico como consecuencia necesaria de otro; en ese sentido, la conexión entre los dos ámbitos permanece impenetrable a nuestra razón.

Debe admitirse que mucha gente, meditadamente o no, ha pensado que almas y cuerpos constituían dos dominios u órdenes del ser esencialmente diferentes, ninguno de los cuales puede ser explicado en términos del otro; y muchos se alarmaron —y muchos más en más primitivas épocas de fe— ante las aparentes consecuencias teológicas y morales del abandono de esa rígida distinción entre los mundos físico y espiritual. Pero las dificultades filosóficas o lógicas suscitadas al llevar la distinción tan lejos como Descartes la llevaba son muy grandes, y se mostraron con gran claridad en la apurada historia del cartesianismo después de Descartes; esas dificultades son las que Spinoza salva drásticamente. La doctrina de Spinoza acerca del Dios o Naturaleza omnicomprensivo y autocreador se apoyaba en su creencia en la imposibilidad lógica de concebir el universo, al modo de Descartes, como si consistiera en *dos* sistemas autolimitados; y podía haberse referido a las célebres dificultades del propio Descartes o, mejor aún, a las de seguidores suyos —así Malebranche—, como pruebas, si es que hacía falta, de la imposibilidad de mantener semejante dualismo. Por desgracia, nada nos dice él mismo acerca de cómo su propia metafísica surge, natural y necesariamente, de la consideración de las incoherencias de Descartes: esa transición puede reconstruirse, pero en la *Etica* no se halla explícita.

Cualquier doctrina que mantenga que hay dos sustancias, y que represente el mundo espacial y el del pensamiento como sistemas independientes y autolimitados, debe encontrar, obviamente, muchas dificultades al describir la personalidad humana, pues a una persona se la considera normalmente como algo que consiste en una mente y un cuerpo, relacionados causalmente entre sí de alguna manera muy íntima. Como concede Descartes, se cree naturalmente que ciertos acontecimientos de mi mente causan acontecimientos de mi cuerpo (p. ej., una súbita decisión causa un movimiento de músculos), y que acontecimientos corporales causan acontecimientos mentales (por ejemplo, un golpe causa una sensación de dolor); de ordinario, no suponemos que todos los estados de mi cuerpo podrían explicarse sin referencia a estados de mi alma, o viceversa. En el pensamiento y lenguaje corrientes, se considera que cuerpo y alma interactúan, y las modificaciones de cada uno de ellos se explican ordinariamente, al menos en parte, por referencia a las modificaciones del otro. Pero concebir pensamiento y extensión como dos sustancias significa lógicamente impedir la posibilidad de una interacción estrictamente

causal entre ellos, en el viejo sentido racionalista de «causa»; un cambio en el mundo de las cosas extensas no puede ser causa de un cambio en el pensamiento, al menos en el sentido en que una modificación de la extensión puede ser causa de otra modificación de la extensión. Descartes combatió esta dificultad, en parte, mediante el recurso más bien insatisfactorio a hipótesis especiales en fisiología, y en parte, mediante la aceptación de la relación causal entre el mundo del pensamiento y el de las cosas extensas como un misterio que, en principio, no puede volverse completamente inteligible para la razón humana. Malebranche, que escribía después de Descartes, sugirió que la correlación entre cambios físicos y anímicos o mentales podría describirse, no afirmando que uno puede ser causa del otro, sino que uno puede ser «ocasión» del otro; se admitió explícita y gustosamente que esta expresión ocultaba un misterio de la creación divina, impenetrable por parte de la humana razón: hace falta que Dios intervenga perpetuamente a fin de mantener el orden de los acontecimientos naturales. Spinoza, racionalista sin reservas, no permitió apelación alguna a la inescrutable voluntad de Dios, o a misterios teológicos, al planear su metafísica. Por ello, sostuvo que los dos rasgos que penetran el universo tal como éste se ofrece a nuestras mentes —el universo en cuanto sistema de cosas extensas o espaciales, y el universo en cuanto sistema de ideas o pensamiento— deben interpretarse como dos aspectos de una única realidad; no han de concebirse como dos sustancias distintas, concepción que se ha probado ser autocontradictoria: tienen que ser dos atributos de la sustancia única.

Se sigue de ahí que el sistema total que es Dios o la Naturaleza puede ser concebido indistintamente —y en ningún caso menos completamente que en el otro—, o bien como un sistema de cosas extensas o espaciales, o bien como un sistema de cosas pensantes o animadas; toda cosa extensa en el espacio puede concebirse verdaderamente como animada, y toda cosa animada puede a su vez concebirse verdaderamente como extensa en el espacio. Para valorar la intención de Spinoza, resulta esencial desde el principio no asignar únicamente a los atributos infinitos del Pensamiento y la Extensión las connotaciones ordinarias de las palabras «mente» y «cuerpo», pues los atributos del Pensamiento y la Extensión no son para Spinoza dos sistemas de cosas o acontecimientos parcialmente paralelos, o coordinados de algún modo, según imaginamos corrientemente que lo son los acontecimientos mentales y físicos. Se trata del mismo orden

de causas en la misma sustancia, sólo que concebido bajo dos distintos atributos de dicha sustancia. La sustancia pensante y la sustancia extensa son una única y misma sustancia, comprendida ora bajo un atributo, ora bajo el otro... «Ya concibamos la Naturaleza bajo el atributo de la Extensión, ya bajo el del Pensamiento o bajo otro cualquiera, descubriremos un único y mismo orden, o sea, una única y misma conexión de causas» *(Etica,* II, Prop. VII, Escolio). La unión de mentes individuales humanas con cuerpos individuales humanos no es, para Spinoza, sino un caso particular de la identidad general del orden o conexión de causas en la Naturaleza; lo que él ha demostrado no se refiere más al hombre que a otras cosas individuales, todas las cuales, aunque en diversos grados, están animadas. *«Pues de todas las cosas se da necesariamente una idea en Dios, de la cual Dios es causa, de la misma manera que hay una idea del cuerpo humano* (cursiva nuestra): y así, todo cuanto hemos afirmado de la idea del cuerpo humano debemos afirmarlo, asimismo, necesariamente de la idea de todo lo demás. Con todo, no podemos negar que las ideas, al igual que los objetos, difieren unas de otras, siendo unas más excelentes que otras y conteniendo más realidad, de igual modo que el objeto de una idea es más excelente, y contiene más realidad, que el objeto de otra» *(Etica,* II, Prop. XIII, Escolio). Este pasaje explica la intención de Spinoza, que ha sido malinterpretada insistentemente, a causa de una demasiado simplista equiparación de Pensamiento y Extensión con «mental» y «físico», tal como esta distinción se entiende ordinaramente. Spinoza está afirmando que, puesto que hay cosas extensas e ideas de cosas extensas —tal como la Naturaleza se nos presenta—, y puesto que tanto las cosas extensas como las ideas deben pertenecer a la única sustancia autodeterminante, no puede haber ideas que no sean ideas de cosas extensas, ni cosas extensas de las que no haya idea alguna.

A partir de su concepción de la sustancia única y sus atributos, Spinoza está infiriendo que el sistema de ideas que constituye a Dios —en cuanto concebido bajo el atributo del Pensamiento— no sólo debe corresponder a los objetos de esas ideas —sus *ideata*—, sino coincidir con ellos; está mostrando que, si Dios es correctamente concebido como la única sustancia, el problema que Descartes afrontó (a saber, ¿cómo podemos estar seguros de que nuestras ideas claras y distintas se corresponden con la realidad?) no puede ni siquiera plantearse: no puede suscitarse cuestión alguna acerca de la

correspondencia entre el orden del pensamiento o de las ideas y el orden de las cosas, porque no hay *dos* órdenes que hacer corresponder. De este modo, la doctrina de los dos atributos infinitos de Dios o la Naturaleza conduce a la prueba más económica y completa, de entre todas las dadas por muchos filósofos, para demostrar que lo real es racional, o, en la terminología de Spinoza, que los *ideata* y las ideas coinciden. Descartes, al partir de un dualismo que separa las almas o cosas pensantes, con sus ideas, del mundo extramental o extenso, había necesitado una vez más recurrir a un Dios trascendente para garantizar que nuestros pensamientos, correctamente ordenados, pueden presumirse correspondientes con la realidad; antes de poder probar que nuestras ideas se corresponden con la realidad, y, por ello, antes de poder probar que nos es accesible un conocimiento real, debemos probar que Dios existe y que no nos engaña. Los críticos de Descartes han observado desde siempre que semejante procedimiento parece circular, pues necesitamos —parece— haber dado el último paso de la prueba antes de estar justificados para dar el primero: no podemos estar seguros, más allá de toda duda, de que nuestras ideas claras y distintas son verdaderas, hasta haber probado la existencia de Dios, pero —se sugerirá— no podemos probar la existencia de Dios sin dar primero por supuesto que nuestras ideas claras y distintas son verdaderas. Spinoza se halla lógicamente legitimado para dar por garantizado desde el principio que el orden de nuestros pensamientos y juicios debe reflejar siempre el orden de los acontecimientos físicos efectivos o cosas, pues su doctrina de la sustancia única concebida bajo dos atributos implica que no puede haber ninguna idea sin algo extenso de lo cual sea idea, ni puede haber cosa extensa alguna de la que no haya idea. Por consiguiente, establecer una jerarquía de ideas desde las más confusas e inadecuadas hasta las más claras y adecuadas —como se hace en teoría del conocimiento— significa a la vez investigar la jerarquía de las cosas, desde las finitas y perecederas hasta el orden infinito y eterno de la Naturaleza, como se hace en la metafísica. Esta es la clave del método de Spinoza en su teoría moral y a lo largo de toda su obra. En correspondencia con cada nivel de conocimiento o tipo de idea hay un *ideatum* con el mismo grado de realidad; en este sentido, los grados de racionalidad y los grados de realidad están enlazados en todos los niveles. Se sigue de ahí que, en la medida en que depuramos nuestro entendimiento de modo que sólo tome en consideración ideas del más alto orden de

racionalidad, debemos aproximarnos a la condición de Dios, y en esa medida dejamos de ser partes subordinadas de la Naturaleza. Nuestro *status* como objetos naturales depende por entero del tipo de idea que constituye nuestras almas, y el tipo de idea que constituye nuestras almas depende por entero de nuestro *status* como objetos naturales: esto y sólo esto (según creo) es lo que quiere decir el enunciado paradójico, según el cual todas las cosas, en diferentes grados, están animadas. Spinoza no está diciendo que todas las cosas tengan alma, en el sentido popular en que se dice que los seres humanos tienen alma; sólo afirma que para cada cosa extensa hay una idea de esa cosa, y en el caso particular de un cuerpo humano, esa idea es un alma humana. La paradoja surge de la peculiar interpretación que da Spinoza a la unión de cuerpos y almas personales, según la cual un cuerpo humano es el *ideatum* del cual es idea el alma que lo anima; convierte a la unión de alma y cuerpo que constituye una persona en un simple caso particular del principio general de coincidencia entre ideas e *ideata,* sugiriendo por ello una interpretación de la relación alma-cuerpo que ha interesado siempre a los filósofos, incluso a aquéllos que han rechazado el resto de su metafísica.

Alma y cuerpo

Para cada cuerpo de la naturaleza existe una idea de ese cuerpo; para cada figura triangular existe una idea de esa figura. De un modo semejante, para todo aquello que llamaríamos ordinariamente un cuerpo humano existe una idea de ese cuerpo, y tal idea es lo que ordinariamente llamamos un alma humana. Cada modificación o cambio de estado de un cuerpo conlleva necesariamente, dada la identidad del orden de las causas dentro de los dos atributos, una modificación de la idea de ese cuerpo, e implica, por tanto, una modificación del alma. Un alma humana posee una potencia o perfección más grande o más pequeña en la medida en que el cuerpo del que es idea tiene mayor o menor potencia y perfección: la inversa debe ser también cierta. Por debajo de los seres humanos, en la escala de potencia y perfección, vienen los animales, y la idea del cuerpo de un animal no suele decirse que constituya un alma. Sin embargo, la diferencia es de grado de complejidad en su estructura y organización. Un animal posee menos potencia y perfección que un ser humano, en el sentido

de que puede hacer menos cosas: el radio de sus reacciones es más corto. En ciertos planos de la experiencia, el alma humana, y consiguientemente el cuerpo humano, pueden descender al nivel animal, al no ser su radio de acción y reacción mayor que el del animal. En la medida en que el orden de ideas que constituye mi alma se aproxima al orden de ideas que constituye el atributo infinito del Pensamiento en Dios o la Naturaleza, puede decirse que mi alma se aproxima al alma de Dios: con ese grado de aproximación, puede afirmarse que mi alma refleja el orden total de la Naturaleza. Pero ningún alma humana, naturalmente, puede reflejar nunca el orden total de la Naturaleza, alcanzando así el conocimiento absolutamente perfecto; pues ello implicaría necesariamente que el cuerpo humano llegase a ser idéntico con la extensión infinita. Nuestro ascenso o descenso en la escala que va de los animales a lo divino debemos efectuarlo con la totalidad de nuestra persona: sólo el dualismo cartesiano nos lleva a hablar de él como si nuestro desarrollo espiritual pudiera ser independiente de nuestro desarrollo físico. Los seres humanos son, en expresión popular, partes de la Naturaleza, pero pueden ser partes más o menos subordinadas, y su grado de subordinación depende de los distintos grados de desarrollo de la potencia de sus almas-y-cuerpos, de su personalidad global.

La extensión y sus modos

Todo cuanto existe en el universo debe ser concebido como una «modificación» o diferenciación particular de la sustancia única y omnicomprensiva, cuya naturaleza se nos revela solamente bajo los dos atributos infinitos, Pensamiento y Extensión. Pero podemos y debemos distinguir entre aquellos rasgos omnipresentes en el universo que pueden deducirse inmediatamente de la naturaleza de tales atributos, y aquellos que no pueden deducirse inmediatamente. Aquellos modos o caracteres de la Realidad que parecen esenciales a la constitución de los dos atributos infinitos y eternos deben ser ellos mismos infinitos y eternos: por ello, Spinoza los diferencia denominándolos modos inmediatos infinitos y eternos, significando la palabra «modo» un estado de la sustancia. Los modos o estados de la sustancia pueden graduarse según un orden de dependencia lógica, empezando por los modos inmediatos infinitos y eternos que son caracteres necesarios y

universales del universo, y descendiendo hasta los modos finitos, que son diversificaciones de la Naturaleza limitadas, perecederas y transitorias. Sólo pueden entenderse los modos transitorios o finitos, y sólo puede deducirse su esencia o naturaleza, en cuanto efectos de los modos infinitos y eternos, y, en este sentido, son dependientes por respecto a los modos de orden más elevado. El modo infinito y eterno del atributo de la Extensión se llama «Movimiento-y-Reposo». Para entender la significación de esa expresión debemos referirnos de nuevo a la irresueltas dificultades metafísicas de Descartes, que tuvieron siempre una decisiva influencia en la formación de las doctrinas de Spinoza. La concepción cartesiana del mundo físico como Extensión había dejado que el cambio o movimiento físico se explicara como efecto de la voluntad del creador; Dios, trascendente y exterior al mundo creado por él, había implantado el movimiento en el mundo. Spinoza, que había rechazado como autocontradictoria la noción de un creador externo a su propia creación, se halla de nuevo posibilitado para presentar como un rasgo necesario de la Naturaleza y como inmanente al sistema lo que Descartes había presentado como un *fiat* de la voluntad de Dios. Si la hipótesis de un Dios trascendente que implanta el movimiento en el sistema de los cuerpos extensos es imposible, entonces será un rasgo característico del mundo extenso o espacial el de que todo lo que hay en él conste de ciertas proporciones de movimiento y reposo: el movimiento tendrá que ser esencial a la naturaleza y constitución de las cosas extensas, e inseparable de ellas. Las proporciones de movimiento y reposo en el sistema total serán constantes, pues ningún cambio del sistema puede explicarse en virtud de ninguna causa exterior; pero dentro de las partes subordinadas del sistema las proporciones de movimiento y reposo cambian constantemente, a través de la interacción de dichas partes.

Parece natural traducir la expresión, hoy desusada, de «Movimiento-y-Reposo» por «energía»; podemos entonces presentar a Spinoza como si hubiera dicho efectivamente, en primer lugar, que el mundo extenso ha de concebirse como un autolimitado y omnicomprensivo sistema de interacciones, en el que la cantidad total de energía es constante, y, además, que todas las cualidades y configuraciones cambiantes de los cuerpos extensos sólo pueden representarse adecuadamente como transmisiones o intercambios de energía dentro de ese único sistema. La negación spinoziana de la posibilidad lógica de un acto de creación efectuado por un creador trascendente podría tradu-

cirse como la negación de la posibilidad de que, en el sistema, se introduzca energía desde el exterior: el mundo físico debe concebirse como completo en sí mismo, autogenerado y autosostenido. Los comentaristas han observado muchas veces que Spinoza, al convertir al movimiento-y-reposo en el concepto fundamental utilizable para describir el mundo espacial o físico, anticipaba de hecho, más estrictamente que Descartes, la estructura futura de la física matemática: parece haber afrontado la explicación física como si tuviera forma necesariamente dinámica, representando las cosas físicas como si, en último término, no fuesen más que configuraciones de fuerza y energía. Pero ha de recordarse que semejantes interpretaciones, aunque sean incidentalmente esclarecedoras, no deben tomarse como traducciones directas y literales, pues conceptos tales como fuerza y energía, según aparecen en las modernas teorías físicas, no son conceptos metafísicos; en último término pueden ser interpretadas, aunque sea indirectamente, en términos de ecuaciones verificadas por experimentos y observaciones efectivos. Spinoza deduce la necesidad del movimiento-y-reposo como característica primaria del mundo extenso sin referencia alguna a su oportunidad como resumen de resultados experimentales efectivos; apela sólo a las implicaciones estrictamente lógicas de sus nociones previas acerca de una sustancia autocreadora concebida en cuanto cosa extensa *(res extensa)*. Pero el sistema deductivo en que consiste su metafísica resulta igualmente digno de estudio en el más alto grado supuesto que, según su lógica propia, desemboca en un programa de explicación científica que, en líneas generales, concuerda con los métodos efectivos de la ciencia posterior. Esa es, sin duda, una de las piedras de toque de la adecuación de un sistema metafísico.

Dentro del sistema único de la extensión, los que normalmente singularizamos como cosas o cuerpos físicos particulares deben su identidad y sus características distintivas a la concreta proporción de movimiento y reposo que se da entre las partículas primarias o elementales *(corpora simplicissima)* de que están compuestos. Los que normalmente llamamos cosas o cuerpos particulares han de ser analizados como configuraciones de partículas primarias. Aquellos cambios de cualidad en los cuerpos compuestos grandes, a los que nos referimos en el lenguaje corriente, deben concebirse científicamente como cambios en la velocidad y cohesión de las partículas elementales. Los cambios cualitativos en los objetos de tamaño medio, como se los

describe según el conocimiento del sentido común, sólo son representables a la luz del conocimiento sistemático como cambios mensurables en la velocidad y configuración de partículas cualitativamente indiferenciadas. Al igual que Descartes y otros filósofos de la naturaleza después de Galileo, Spinoza consideraba que todo cambio de cualidad de las cosas había de describirse con propiedad en términos puramente cuantitativos; ésta era la necesaria convicción o presupuesto metodológico de la física matemática nueva que todos ellos proyectaban: ése era el gran descubrimiento del siglo, que fue supuestamente ignorado o no completamente entendido por Bacon y otros empiristas. Los colores y sonidos cambiantes de los que hablamos en el lenguaje del sentido común son descritos con propiedad en términos de rayos de luz y vibraciones, y éstos, a su vez, son explicados en último término (por Spinoza) como intercambios de energía entre partículas elementales; éste era el programa que podía expresarse, en metafísica, afirmando que sólo son reales las propiedades primarias o mensurables. Se demuestra que los objetos físicos de que hablamos en nuestro lenguaje corriente, incluido el cuerpo humano, son todos ellos, cuando se los concibe adecuadamente en el lenguaje de la ciencia, cuerpos minuciosamente complejos, si bien con diferentes órdenes de complejidad; no pueden ser configuraciones de primer orden de partículas elementales, sino configuraciones de configuraciones de configuraciones... hasta un orden cualquiera de complejidad. En la medida en que en una configuración cualquiera que constituye una cosa física la cantidad total de movimiento-y-reposo permanece aproximadamente constante dentro de la configuración considerada como un todo, el objeto físico en cuestión conserva su naturaleza o identidad, por mucho que pueda haber cambiado la distribución de movimiento y reposo (o de energía) entre las distintas partes de la configuración; el cambio en la distribución de proporciones de movimiento-y-reposo dentro de la configuración da cuenta de lo que llamamos corrientemente cualidades cambiantes del objeto, o sea, es su equivalente real. Siguiendo este método de análisis, que nos permite considerar cualquier configuración más o menos estable —aunque sea internamente compleja y subdivisible en ulteriores configuraciones— como un único individuo, «podemos —comenta Spinoza— si continuamos *ad infinitum,* concebir toda la Naturaleza como un solo individuo, cuyas partes (esto es, todos los cuerpos) cambian de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total» *(Etica,* II, Lema VII, Escolio).

Spinoza llama a este individuo de orden supremo «faz de todo el universo» (*Facies totius universi*); en la jerarquía de su sistema de modos, lleva el rótulo de «modo infinito y eterno mediato» del atributo de la Extensión. Es «mediato» porque depende lógicamente del modo inmediato, el movimiento-y-reposo, que es la característica primaria, o lógicamente previa, de la extensión; es «infinito» y «eterno», porque el hecho de que la Naturaleza como un todo, concebida como sistema espacial, permanezca idéntica a sí misma, se sigue directamente de la concepción del movimiento-y-reposo como rasgo necesario del mundo extenso.

Las cosas o cuerpos particulares —los objetos, en sentido corriente— no pueden ser más que modos finitos; su finitud deriva directamente de su *status* de subsistemas en el seno del sistema total. Son finitos en el sentido de que no son omnicomprensivos, sino que están limitados por otros objetos dentro del sistema, siendo lo infinito, por definición, lo omnicomprensivo; no pueden ser eternos, sino que nacen y perecen conforme al cambio en la distribución de reposo y movimiento dentro del universo. Cualquier cosa finita de la Naturaleza se ve afectada constantemente por otras causas finitas de su entorno, y por esas incansables transmisiones de movimiento que generan el cambio en el universo; la historia de cualquier cosa particular o modo finito es la historia de su constante interacción con su entorno, la de «ser afectada de muchas maneras» a la vez que conserva suficientemente esa cohesión interna que depende de la permanencia relativa del equilibrio de reposo-y-movimiento dentro de ella. Cuanto más compleja es la cosa particular, es decir, cuantas más configuraciones contiene, mayor es la variedad de maneras que tiene de afectar a su entorno y ser afectada por él. En esta escala de complejidad —y, por tanto, en esta escala de potencia para afectar y ser afectado por el entorno—, el cuerpo humano ha de ocupar un lugar muy alto entre los objetos naturales, hallándose más bajos en la escala los animales y los llamados objetos inanimados. Por ello, el cuerpo humano es en tal sentido «más excelente y contiene más realidad» que los cuerpos animales o vegetales, y «contener más realidad» quiere decir tener más potencia. Ese sistema, relativamente muy complejo, que es el cuerpo humano, se ve afectado de muchísimas maneras por su entorno, reflejando así el orden de causas de la naturaleza más completamente de lo que lo hacen los cuerpos animales o vegetales. Por consiguiente, la idea cuyo *ideatum* es el cuerpo humano —es decir, el

alma humana— también es «más excelente y contiene más realidad», y tiene que reflejar una esfera de causas relativamente más amplia. La diferencia entre el modo finito que es un alma-cuerpo humanos y el modo finito que es un animal es por completo una diferencia de grado de complejidad; aunque de cualquier modo finito de la Extensión puede decirse que «tiene un alma» *(anima)*, en el poco usual sentido de que existe necesariamente una idea de ese modo bajo el atributo del Pensamiento, sólo de los cuerpos humanos decimos que su idea es una mente *(mens)*. Spinoza, al igual que Descartes, no mostró —de un modo antisentimental y nada inglés— estima alguna por la sensibilidad de los animales: ambos sostuvieron que estamos plenamente justificados para servirnos de ellos según nuestros propios intereses.

Toda cosa particular, que interactúa con otras dentro del orden común de la Naturaleza, ostenta una característica tendencia a la cohesión y a la conservación de su identidad, un «esfuerzo» *(conatus)* «por perseverar en su propio ser, cuanto está a su alcance» *(Etica*, III, Prop. VI). Dicho esfuerzo encaminado a la cohesión y la conservación de su propia identidad constituye la esencia de toda cosa particular, en el único sentido en que puede decirse que tienen esencias las cosas particulares, que no son sustancias. Las cosas particulares, al ser modos dependientes y no sustancias, están sufriendo constantemente cambios de estado como efectos de causas distintas de ellas mismas; al no ser sustancias autodeterminantes, sus estados sucesivos no pueden deducirse de su sola esencia propia, sino que deben explicarse, en parte, por referencia a la acción sobre ellas de otras cosas particulares. Cada cosa particular posee una determinada naturaleza propia sólo en la medida en que es activa, y no pasiva, por relación a las otras cosas que no son ella, es decir, sólo en la medida en que sus estados pueden explicarse de otra manera que como efectos de causas externas; sólo en cuanto una cosa es causa originaria (y un modo dependiente, sin duda, no puede serlo por completo) puede atribuírsele cierta individualidad o determinada naturaleza propia. Su carácter e individualidad dependen de su potencia de automantenimiento, necesariamente limitada; sólo puede peculiarizarse como cosa unitaria, provista de un carácter constante reconocible, en la medida en que consigue, aun siendo un sistema de partes, mantener su coherencia característica propia y el equilibrio entre esas partes.

La importancia de esta doctrina del *conatus* —el esfuerzo por conservarse a sí mismas propio de todas las cosas particulares dentro del orden común de la Naturaleza— consiste en que atempera una explicación del mundo físico que, de otro modo, parecería demasiado crudamente mecánica o atomística. Tal doctrina implica que nuestras distinciones corrientes entre subsistemas dentro del único sistema físico de la Naturaleza tienen cierta justificación en la realidad, aunque dichos subsistemas no pueden representarse nunca como sustancias auténticamente independientes, pues ello implicaría que sus estados pueden entenderse sin referencia al orden de causas del sistema omniabarcante. De no haber procedido así, podría parecer que Spinoza —muy interesado, al igual que Descartes, por las posibilidades de una física sistemática— no había ofrecido ninguna distinción específica entre objetos compuestos que son organismos y objetos compuestos que son meras máquinas, y ni siquiera entre sistemas vivientes y no-vivientes. En su filosofía natural, las diferencias entre lo viviente y lo no-viviente, y entre cosas conscientes e inconscientes, vienen representadas como diferencias de grado de complicación estructural: en último término, el desarrollo de todos los modos finitos de la Extensión debe explicarse en términos puramente físicos, es decir, en términos de intercambios de energía entre grupos de partículas elementales. Pero la noción de *conatus*, de autoconservación individual —noción de la que no existe equivalente en Descartes o en las cosmologías puramente mecánicas y atomísticas— es exactamente el concepto que los biólogos han reclamado a menudo como esencial para el entendimiento de los sistemas orgánicos o vivientes. Es característico de Spinoza que extienda el principio de unidad relativa de las cosas particulares y de diferenciación entre ellas a todos los niveles de organización, y que lo aplique tanto a los sistemas mecánicos más simples como a los sistemas orgánicos y vivientes, ya que está siempre ofreciendo un método unitario de explicación científica. Pero puede también conceder que en los sistemas de orden más elevado —que consisten en configuraciones de configuraciones, pasando por muchos niveles— lo más digno de notar es la cohesión relativa, o tendencia al autosostenimiento a pesar del cambio interno, y ello precisamente porque se da en ellos una mayor variedad posible de cambios internos; en el estudio de los sistemas orgánicos —y aún más en el de los sistemas vivientes— el contraste entre la diversidad interna —que resulta de la constante disolución y reemplazo de subsistemas— y el

persistente equilibrio y autoconservación del todo es mucho más visible.

Debe observarse de nuevo de qué manera tan asombrosa ha anticipado en líneas generales Spinoza, en su sistema modal de la extensión, los conceptos y métodos teoréticos de la ciencia moderna. Si los sistemas metafísicos o las cosmologías (según se ha sugerido a veces) deben juzgarse como programas o bosquejos generales de la estructura de la ciencia ulterior, no es exagerado pretender que Spinoza, al menos en su explicación de la Naturaleza como Extensión, llevó a cabo una anticipación menos incompleta que la de cualquier otro filósofo: y, sin duda, sus anticipaciones fueron menos incompletas que las de Descartes. Sólo a finales del siglo pasado se vio que correspondían a conceptos científicos efectivamente utilizados estas tres concepciones: *a*) la de movimiento-y-reposo como la característica esencial y universal del mundo extenso; *b*) la de las partículas primarias como centros de energía, y *c*) la de las configuraciones de dichas partículas primarias, formando sistemas relativamente autoconservados. En los doscientos años intermedios, el trasfondo metafísico de la ciencia física corrientemente aceptado consistió en concepciones más toscas de la «materia»: como cosa homogénea y sólida, o en términos de las más sencillas hipótesis atomistas de Gassendi y otros; tales concepciones toscas de la materia proporcionan un modelo o descripción imaginativa del mundo físico mucho más fácil de entender. En el siglo pasado, Spinoza fue alabado a veces (y muchas más veces aborrecido) en cuanto precursor del materialismo; pero el suyo era un materialismo especial, aunque sólo sea porque la palabra «materia» sugiere normalmente algo sólido e inerte, y en su obra es imposible encontrar tal noción de materia. Pero, lo que es más importante, ni el materialismo tosco ni el sistema matemático de la Extensión de Descartes parecen merecer consideración alguna en el desarrollo de las ciencias biológicas o de aquellos puntos de contacto entre biología y física que han alcanzado en nuestro siglo el mayor interés filosófico. Spinoza anticipó ese interés en líneas generales porque, a diferencia de Descartes, proyectó la aplicación de un único sistema de conceptos al ámbito total del mundo natural: no creyó que el conocimiento se dividiera en compartimentos no relacionados. La distinción actualmente usada entre las formas inferiores de sistemas vivientes y las formas de organización superior de la materia corresponde estrictamente a la distinción de Spinoza entre, de una parte, sistemas que

persisten a través de intercambios de energía con su entorno relativamente más grandes (p. ej., en la respiración), y, de otra parte, sistemas que muestran un menor cambio interno; y esas distinciones son generalmente admitidas, en la práctica, como distinciones de grado de organización, que no poseen en sí mismas importancia teorética primordial: ya no se las considera como distinciones teóricamente irreductibles, correspondientes a alguna diferencia primaria en la naturaleza de las sustancias investigadas. Una estructura como la del cerebro humano todavía es representada por Descartes como una máquina; pero Spinoza, con su modelo de sistemas dentro de sistemas, cada cual con su propio equilibrio de fuerzas característico, analizaba la naturaleza y subrayaba la importancia de las complicaciones de estructura de grados diferentes. Su descripción es mucho menos crudamente mecánica, y está mucho más cerca de la biología y física modernas. Después de que Descartes había dado el primer gran paso en filosofía natural hacia una física unitaria a través de la supresión de la división aristotélica del mundo en géneros naturales, Spinoza dio un paso igualmente grande en dirección al proyecto de un sistema único de conocimiento organizado, al recusar la última división que quedaba de la realidad en dos compartimentos irreductiblemente separados, relacionados causalmente de alguna manera: el mental y el físico. Los dos atributos son considerados aún como irreductibles el uno al otro, pero como se trata de dos atributos bajo los cuales se concibe una única sustancia, la conexión entre ellos debe ser más íntima que cualquier conexión causal. La necesidad de una correspondencia puntual entre el orden de las ideas y el orden de las cosas extensas es una necesidad puramente *lógica,* que no necesita más amplia garantía. Todo filósofo que cuestione la llamada doctrina oficial de los dos mundos formulada por Descartes está expuesto a ser clasificado como materialista, aun cuando rechace sencillamente la concepción de las almas y los cuerpos como si constituyesen dos sistemas independientes, sino cada uno un reino en sí mismo. Ciertamente, Spinoza no era un materialista en el otro sentido tosco: nunca pretendió representar las almas o las personas como meras máquinas, ni atribuyó a «materia» el significado primario de «material» con que el universo está hecho; y su metafísica del alma, que ofrece su esquema de una ciencia de la psicología, no era, sin duda, meramente mecánica o conductista.

Capítulo 3

CONOCIMIENTO Y ENTENDIMIENTO

Haremos una previa recapitulación, a fin de situar la teoría del conocimiento de Spinoza sobre el trasfondo de su metafísica.

Descartes había concebido la realidad como dividida en los dos compartimentos, causalmente independientes, del Pensamiento y la Extensión. Dentro del mundo del pensamiento, concebía el alma humana como «una sustancia pensante creada» *(substantia cogitans creata)*; un alma individual es una «cosa pensante» *(ens cogitans)*. Esa parte de mi alma que es mi entendimiento, a diferencia de mi cuerpo —que es sólo una parte perecedera del sistema único de la Extensión—, es esencialmente independiente de todos los cambios del universo; es inmortal; y cambien del modo que sea mis deseos y sentimientos según los cambios de los estados de mi cuerpo, mi entendimiento activo permanece inafectado por cualquier cambio del mundo de las cosas extensas en el espacio. La teoría del alma de Spinoza, rigurosamente deducida de su concepción de la Naturaleza como un todo indivisible, se desarrolla casi como la exacta antítesis de la de Descartes.

Un alma humana no puede ser una sustancia creadora, porque la noción de sustancia creada, según se ha probado, es autocontradictoria. Un alma individual humana es sólo una modificación particular de la infinita potencia de pensamiento de Dios o la Naturaleza; en sus propias palabras, «el alma humana es parte del entendimiento

infinito de Dios» *(Etica,* II, Prop. XI, Corolario). Un alma individual humana se halla constituida por aquel conjunto de ideas cuyos objetos o *ideata* son estados de un cuerpo humano individual; el cuerpo humano individual, en cuanto modo finito de la extensión, está siendo afectado constantemente por otros cuerpos externos a él, y estos efectos se reflejan necesariamente en las ideas del cuerpo que constituyen el alma. Lejos de ser una sustancia con una actividad continuada normalmente independiente del cuerpo, mi alma es la expresión como idea de los sucesivos estados de mi cuerpo: hay necesariamente la misma conexión de causas en el alma y en el cuerpo, puesto que mi alma es la idea de mi cuerpo. Spinoza no está afirmando la doctrina común de que todo cambio corpóreo *produce* un cambio anímico, o que los estados de mi alma son causalmente dependientes de los estados de mi cuerpo; lo que afirma es que todo cambio corpóreo *es* un cambio anímico y viceversa, ya que hay sólo una Naturaleza, y un orden de acontecimientos o causas naturales, que se expresa, o bien es concebido por nosotros, según los dos atributos. Esta virtual identificación del cambio corpóreo y el anímico ha de parecer paradójica; como el mismo Spinoza admite repetidas veces en la *Etica,* conlleva una revisión drástica del lenguaje corriente. La concepción cartesiana del alma como sustancia independiente formaliza, de hecho, la imaginería natural encajada en nuestro lenguaje; imaginamos corrientemente el alma como cierta clase de sustancia inmaterial misteriosamente alojada dentro del cuerpo. Spinoza intenta mostrar por qué imaginamos nuestras almas como sustancias independientes, y cómo surgen de la ignorancia y el pensamiento acientífico las supersticiones encajadas en el lenguaje corriente. Desde el momento en que nos liberamos de tales hábitos de la imaginación, podemos ser inducidos a reconocer, mediante una serie de razonamientos deductivos que analizan las nociones de sustancia y causa, que tal dualismo, como todos los dualismos de ese género, conduce inevitablemente a contradicciones. Para Spinoza, probar que una doctrina filosófica es paradójica, y que conlleva el uso de palabras normales de un modo anormal, no significa refutarla: es seguro, *a priori,* que todo pensamiento claro y consistente ha de llevar a conclusiones que entren en conflicto con el uso ordinario de las palabras, pues el lenguaje corriente refleja necesariamente las ideas confusas de la imaginación, y no las ideas lógicamente coherentes del entendimiento.

Mi alma, en cuanto idea de mi cuerpo, refleja el orden de las causas, no de la Naturaleza como un todo, sino de un fragmento particular de ella; si mi alma reflejara el orden de las causas de la Naturaleza en su conjunto, sería idéntica al alma de Dios, y mi cuerpo sería idéntico, en correspondencia, a la totalidad de la Naturaleza extensa. Ese modo particular finito de la Extensión que es mi cuerpo interactúa, o sea, intercambia energía, con su entorno, y cada interacción se refleja en una idea; los cambios de estado, que son efectos del contacto de los cuerpos exteriores con el modo particular finito que es mi cuerpo, se reflejan en ideas que son ideas de la imaginación: tales ideas representan el nivel más bajo del conocimiento humano. En la medida en que mi alma consiste en semejantes ideas de la imaginación o de la «experiencia vaga» *(experientia vaga)*, se dice que es pasiva, y no activa, pues la idea no refleja en tal caso primariamente una actividad mía, ni es efecto de una secuencia de ideas previas de mi alma, sino que es primordialmente efecto de causas exteriores que actúan sobre mí. El nivel de conocimiento o consciencia que Spinoza llama imaginación o «experiencia confusa» corresponde aproximadamente al conocimiento derivado de la percepción sensible, y (en un nivel incluso más bajo) a las imágenes que consideramos al soñar, dormidos o no. En la situación corrientemente descrita como mi percepción de un objeto, se da una modificación de mi cuerpo que se refleja necesariamente en una idea; dicha idea, que constituye en ese momento parte de mi alma, tiene por objeto *(ideatum)* una modificación de la que son causas tanto el estado de mi cuerpo como el estado del objeto percibido. Por consiguiente, esa idea de la «experiencia confusa» no representa ni la verdadera naturaleza y esencia de mi cuerpo ni la verdadera naturaleza del objeto exterior; representa, sencillamente, una modificación particular de la extensión, sin reflejar por sí misma las verdaderas causas de esa modificación. Esta es la peculiar versión que da Spinoza de la antigua doctrina de los filósofos racionalistas, según la cual el conocimiento dimanado completamente de la percepción sensible no es conocimiento auténtico, sino en cierto modo subjetivo e inseguro. Siguiendo a Platón y a la tradición racionalista, distingue en la *Etica* tres niveles de conocimiento (en su anterior *Tratado de la reforma del Entendimiento* distinguía cuatro); al conocimiento enteramente derivado de la percepción sensible se le asigna el nivel inferior *(cognitio primi generis)* y, conforme a la tradición platónica, es llamado «opinión». Pero

aunque la conclusión sea ella misma tradicional, su deducción se produce como consecuencia necesaria de la definición del alma como idea del cuerpo, en conjunción con la premisa habitual, según la cual sólo las proposiciones lógicamente necesarias representan conocimiento auténtico.

Cuando no se halla ocupada por el pensamiento puro, nuestra vida mental es una sucesión de ideas que reflejan las modificaciones sucesivas del cuerpo en su interacción con otros cuerpos, y esas ideas no están lógicamente relacionadas unas con otras. Como semejante secuencia de ideas nunca es una secuencia lógica, la percepción sensible nunca puede producir conocimiento auténtico: pues, por definición, conocimiento auténtico es un conjunto o secuencia de ideas, cada una de las cuales se sigue lógicamente de la anterior. Spinoza usa la palabra «idea» tan ampliamente que incluye en ella lo que normalmente llamaríamos una «aseveración» o «proposición»; deliberadamente, y en oposición a Descartes, no hace distinción alguna entre «tener una idea» y «aseverar» o «hacer un enunciado». De este modo, puede ser calificada una idea de verdadera o falsa, y puede decirse que una idea se sigue lógicamente de otra; normalmente, sólo de las proposiciones o aserciones decimos que son verdaderas o falsas, o que se siguen lógicamente una de otra. Según procede Spinoza, la idea cuyo *ideatum* es alguna modificación de mi cuerpo en interacción con otro cuerpo incluye lo que llamaríamos corrientemente un juicio perceptual acerca del cuerpo exterior. Nuestros juicios perceptuales corrientes, que son ideas de la imaginación, no son en sí mismos falsos, si los consideramos aislados, ni puede decirse que ninguna de nuestras percepciones sea en sí misma absolutamente ilusoria. Para Spinoza, en ningún sentido es lícito decir que un juicio o idea, *considerado aisladamente por respecto a otros juicios o ideas,* es *absolutamente* falso, pues, supuesta la doctrina de los dos atributos infinitos, toda idea o juicio debe tener su *ideatum,* y, por tanto, no es posible suscitar la cuestión de si una idea fracasa completamente en su correspondencia con una realidad independiente. Spinoza recalca más de una vez que el lector no debe ceder a la tendencia (surgida de las asociaciones corrientes que provoca la palabra) de pensar en las ideas como «pinturas sin vida» que, si son verdaderas, *corresponden* a algo. Admite que es difícil resistirse a esa habitual asociación, y él mismo usa la palabra «acuerdo» *(convenientia)* para caracterizar la verdad de una idea desde el punto de vista de su adecuación: y aquí mismo

hemos hablado a veces, por razones de brevedad, de las ideas diciendo que «reflejan» modificaciones del cuerpo. Pero debe recordarse siempre que, para Spinoza, describir una idea como verdadera no quiere decir simplemente que corresponde a cierto objeto o suceso exterior o que es una pintura suya, pues todas las ideas adecuadas son verdaderas, y todas las ideas verdaderas son adecuadas: la adecuación es condición necesaria y suficiente de la verdad. El primer principio de su lógica, principio directamente deducible de la teoría de la sustancia única concebida según dos atributos, es que decir de una idea que es verdadera no puede significar meramente que corresponde a cierta realidad externa; decir de una idea que es verdadera ha de ser enunciar su relación con otras ideas en el sistema de ideas que constituye el pensamiento de Dios. Cuando una idea de la imaginación o un juicio perceptual corriente es rechazado como falso, ello implica, en la terminología de Spinoza, que esa idea o juicio no encaja en un sistema, no es coherente con otras ideas o juicios; puede ser rechazado como relativamente falso, es decir, como falso en relación con un sistema de ideas más coherente, que represente más adecuadamente el orden de las cosas.

Tener una ilusión o alucinación, o simplemente cometer un error en un juicio perceptual, significa para Spinoza tener ideas que son aún menos coherentes con el sistema total de ideas de lo que es normal incluso en el nivel de la imaginación. Cuando desechamos como irreales las experiencias que tenemos en sueños, y como falsos los juicios que hacemos soñando, sólo podemos querer decir que no son coherentes con nuestras otras ideas de la imaginación, ni siquiera en la medida en que tales ideas son coherentes unas con otras. Pero todos los juicios perceptuales, hasta aquéllos que a los efectos prácticos normales son descritos como verdaderos, son comparativamente fragmentarios e inconexos, y no constituyen un sistema lógicamente coherente; las ideas de la imaginación, comparadas con las ideas del entendimiento puro, son *relativamente* incoherentes y asistemáticas, exactamente como los que llamamos corrientemente juicios de percepción falsos son relativamente incoherentes cuando los comparamos con los que llamamos corrientemente juicios perceptuales verdaderos. Por ello, en cierto sentido, resulta engañoso describir nuestros enunciados habituales de sentido común acerca del mundo simplemente como falsos; no son falsos en un sentido absoluto, pues ninguna idea o juicio es falso en sentido absoluto: una idea o juicio puede describirse

sólo como falso por comparación con algún sistema de ideas más coherente lógicamente, y por ello superior, del que aquella idea o juicio no forma parte. Las ideas de la imaginación —o experiencia confusa—, que constituyen nuestro conocimiento de sentido común, son incompletas en el sentido de que no representan el verdadero orden de causas de la Naturaleza; no pueden en ningún caso representar totalmente el orden de causas de la Naturaleza porque sus *ideata* son cuerpos humanos, que son sólo modos finitos, partes subordinadas de la Naturaleza. Si representaran totalmente el verdadero orden de causas de la Naturaleza, entonces estarían ordenadas y conectadas en un sistema deductivo; formarían de hecho el único sistema deductivo completo, la «infinita idea de Dios» *(infinita idea Dei)* o «entendimito absolutamente infinito».

Por ello, la percepción sensible no nos proporciona ni un conocimiento completo y coherente de los cuerpos exteriores ni un conocimiento completo y coherente de nuestro propio cuerpo, pues las ideas de la experiencia confusa representan sólo interacciones entre mi cuerpo y otras cosas, y no representan adecuadamente las causas de dichas interacciones. Según ascendemos por la escala del conocimiento, desde la mera ensoñación, pasando por la percepción verídica, hasta el conocimiento científico, nuestras ideas de las modificaciones de nuestros cuerpos se hacen cada vez más «concatenadas», o sea, lógicamente coherentes, y así puede decirse que entendemos cada vez más completamente las causas de esas modificaciones. Spinoza escoge como ejemplo nuestro conocimiento del sol; en el nivel inferior del conocimiento, el sol se nos aparece como si estuviera aproximadamente a 200 pies de la tierra, o como un pequeño disco redondo: esta idea, *considerada en sí misma,* no es falsa, si la interpretamos en su peculiar nivel como idea de una modificación de nuestro cuerpo, dejándola por el momento sin relación con cualesquiera otras ideas o modificaciones de nuestro cuerpo. En el siguiente nivel del conocimiento, dicha idea es reemplazada, como falsa e inadecuada, por otra idea del sol, según la cual éste es un objeto muy grande, situado a millones de millas: esta idea es parte del conjunto más comprehensivo de ideas que constituye nuestra concepción de sentido común del sol; desde un contexto de ideas más amplio, aquella primera idea aparece inadecuada, aunque sea adecuada dentro de su nivel propio. Según ascendemos desde el nivel del sentido común hasta el nivel científico de las ideas o juicios, nuestras ideas van siendo progresivamente más

reveladoras de las causas de las modificaciones de nuestro cuerpo, en el sentido de que las ideas de dichas modificaciones son partes del sistema total de ideas lógicamente relacionadas que constituye la ciencia de la astronomía. Y si avanzáramos hasta el nivel más elevado del conocimiento, el sistema de ideas o juicios que constituye la ciencia de la astronomía sería absorbido y reemplazado por un sistema más amplio, a saber, el del único y omnicomprensivo sistema de ideas lógicamente concatenadas; la astronomía se fundiría en una ciencia unificada, y nosotros entenderíamos intuitivamente por qué nuestras percepciones particulares del sol han de ser como son.

En el nivel inferior del conocimineto y la experiencia, las ideas de la imaginación se asocian de tal manera que la presencia de una idea sugiere otra. Esta asociación pasiva de ideas debe distinguirse de la concatenación lógica de ideas que constituye el auténtico pensamiento; el orden según el cual llegan a asociarse las ideas de la imaginación no es el de una necesidad lógica, y por esta razón debe decirse que constituye una pasividad del alma, más bien que una actividad suya. Siguiendo a Descartes, Spinoza llega a intentar una explicación fisiológica de la asociación de ideas de los sentidos e imaginación, en términos de huellas físicas en el cerebro. Cualquiera que pueda ser el equivalente físico de la posesión o el recuerdo de imágenes, hallamos en nuestra experiencia ciertos «enlaces de ideas» característicos, que «no concuerdan con el orden del entendimiento», sino «con el orden y enlace de las afecciones del cuerpo humano» (*Etica,* II, Prop. XVIII, Escolio). Todo nuestro conocimiento de sentido común y precientífico se halla formado por tales asociaciones no-lógicas de ideas; hemos aceptado la mayor parte de las proposiciones que componen nuestro llamado conocimiento sobre las bases del testimonio, el hábito y la memoria, y no como resultado de una investigación lógica y sistemática: la mayor parte de nuestras ideas o juicios se han alojado en nuestras almas pasivas como efecto de repeticiones de las modificaciones del cuerpo.

En este punto, probablemente influido por Hobbes y anticipándose en parte a Hume, Spinoza ofrece una explicación de la creencia empírica ordinaria y del conocimiento de sentido común que es olvidada a veces por los comentaristas atraídos por su metafísica racionalista. A lo largo de toda su filosofía, y especialmente en su teoría moral, sus afinidades con Hobbes son casi tan importantes como las que guarda con Descartes; ello aparece muy claro en su explicación

de la formación de las ideas generales, que son los elementos de nuestro lenguaje y pensamiento ordinarios. Estas ideas y conceptos generales se forman como resultado de la incapacidad del cuerpo —y, por ende, del alma, que es su idea— para ser modificado o afectado en más de un limitado número de maneras. Toda modificación del cuerpo, cuyo aspecto anímico es una percepción, deja cierta huella física, y estas huellas, sobreimpuestas unas a otras, se unen formando una huella compuesta; dicha unión se refleja en el alma como una imagen compuesta, que es una idea general o «noción universal» *(notio universalis)*. Yo formo la noción general de «hombre» o «humanidad» como resultado de que mi cuerpo ha sido afectado muchas veces de tal manera que he tenido muchas ideas de hombres particulares; esas ideas particulares acaban por unirse en una noción borrosa de «hombre» en general. La noción común así formada no es más que una imagen compuesta confusa; es propio de la naturaleza del cuerpo humano que todo contacto o afección que sufre, perturbando su equilibrio, deje alguna huella; por consiguiente, es propio de la naturaleza del alma humana que toda idea de la imaginación sea almacenada en ella, dispuesta por ser revivida. Por tanto, según el orden común de nuestra experiencia, se construye cierto repertorio de ideas en nuestra vida mental; pero esas ideas no son más que imágenes confusas o «imaginaciones» *(imaginationes)*, y no ideas claras y distintas que nazcan de definiciones explícitas y análisis lógico deliberado. En consecuencia, las nociones comunes del discurso corriente, y todas las ideas de la imaginación, son subjetivas, en el sentido de que dos personas tendrán las mismas o parecidas ideas y nociones generales sólo en la medida en que hayan tenido las mismas o parecidas experiencias (es decir, en la medida en que sus cuerpos, y, por tanto, sus almas, hayan sufrido las mismas modificaciones). Las relaciones entre ideas de la experiencia ordinaria, por debajo del nivel del conocimiento científico, son personales, y, en ese sentido, casuales y arbitrarias. Normalmente, aprendemos las palabras de un lenguaje mediante esa asociación de ideas puramente pasiva y arbitraria; no aprendemos a usarlas como en el caso del lenguaje de las matemáticas, prestando atención a ciertas definiciones y estableciendo a sabiendas conexiones lógicas. Las palabras se introducen en nuestra experiencia como meros trazos escritos o sonidos que, de momento, son simplemente ideas de las modificaciones del cuerpo; se convierten luego en signos al llegar a asociarse con

otras ideas de modificaciones del cuerpo, de manera que la idea que es la palabra rememora otra idea, y esa otra idea, a su vez, es imagen de algo para cuya referencia se usa la palabra. Podemos comunicarnos con éxito suficiente a efectos prácticos en cuanto que tenemos experiencias aproximadamente semejantes, y en cuanto que ocupamos posiciones semejantes en el sistema modal de la extensión y, por ende, en el sistema modal del pensamiento. Todos los cuerpos humanos tienen más o menos la misma estructura, y reaccionan de modo semejante ante influencias exteriores semejantes; consiguientemente, la formación de sus ideas debe ser semejante. Incluso la recepción pasiva de ideas de la imaginación, que constituye la vida mental corriente de la mayoría de la humanidad, es pensamiento *(cogitatio)* en el sentido spinoziano del término; Spinoza usa tal palabra como término genérico que incluye toda clase de vida anímica, y no la restringe a la actividad del entendimiento: la percepción, la posesión de imágenes, la experimentación de emociones o sensaciones internas, deben ser —no menos que el pensamiento y el juicio— modificaciones de la Naturaleza concebidas bajo el atributo del Pensamiento; pues percibir, poseer imágenes, sentir una emoción o tener una sensación son casos todos ellos de posesión de una idea, que lo es de cierta modificación corpórea: y cualquier idea ha de tener su sitio en la Naturaleza concebida bajo el atributo del Pensamiento. Pero tales ideas reflejan solamente las afecciones transitorias de un modo finito de la Naturaleza, y no el orden de las causas en la Naturaleza considerada como un todo.

Ahora bien: nuestro conocimiento y experiencia pasivos, irreflexivos y de sentido común proporcionan los medios para pasar al nivel, más alto, del conocimiento científico auténtico. Como añadido a las ideas de la imaginación, deben formarse necesariamente ciertas ideas «adecuadas» al reflejar continuamente nuestra alma las modificaciones del cuerpo, a lo largo de la experiencia ordinaria, y el conocimiento científico auténtico *(Ratio)*, que es el conocimiento del segundo género o nivel *(cognitio secundi generis)*, consiste por definición en ideas «adecuadas». Como todos los cuerpos son modos de la Extensión, y todas las almas son ideas de esos modos de la extensión, los rasgos universales y omnipresentes de la Naturaleza extensa deben reflejarse en nuestras ideas; aunque muchas de las ideas que constituyen nuestras almas reflejen sólo las modificaciones particulares de un modo finito particular, al menos algunas deben refle-

jar las propiedades universales de la Extensión, ya mencionadas. Spinoza explica cómo posee todo el mundo los elementos del conocimiento adecuado: «Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente. De aquí se sigue que hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres; pues todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser concebidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente. Habrá también en el alma una idea adecuada de aquellas propiedades que son comunes al cuerpo humano y a ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se dan igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos» (*Etica,* II, Prop. XXXVIII, Corolario, y Prop. XXXIX). Spinoza llama a esas ideas que son comunes a todos los hombres «nociones comunes» (*notiones communes);* las «nociones comunes» deben distinguirse cuidadosamente de las «nociones universales». Esas nociones comunes son los fundamentos o puntos de partida de nuestro razonamiento auténtico (*ratiocinii nostri fundamenta)* y del conocimiento científico (*fundamenta rationis)*. Los objetos de tales ideas —sus *ideata*— son aquellas propiedades que necesariamente posee cualquier modo de la extensión, es decir, cualquier cuerpo, o cualquier parte suya, en virtud simplemente de ser un modo de la Extensión. Lo que distingue a las nociones comunes de las nociones universales es que las primeras se imponen como lógicamente necesarias para concebir las cosas extensas en cuanto tales, mientras que las nociones universales están formadas por una mezcla confusa de ideas no relacionadas lógicamente. Ejemplos evidentes de nociones comunes son nuestras ideas de la propia Extensión, del movimiento, de la solidez, y toda la lista de ideas que, razonando y analizando lógicamente, pueden deducirse de esos fundamentos. El mismo Spinoza no podría haber concebido su filosofía ni pretender haber sido entendido sin recurrir a dichas nociones comunes. La matemática en general, y la geometría en particular, es la ciencia en que piensa principalmente Spinoza como fundamentada completamente en nociones comunes; las nociones y proposiciones fundamentales de la geometría y la aritmética se imponen como evidentes por sí mismas al definir las propiedades universales y necesarias de las cosas. Tan pronto como una sola de tales nociones comunes se presenta, queda abierta la entrada al conocimiento sistemático; el sistema de propiedades que consti-

tuye la Naturaleza en cuanto Extensión puede deducirse a partir del análisis de cualquiera de esas nociones.

[Una noción común es una idea «adecuada», concebida clara y distintamente; la señal de una idea adecuada es que, nada más presentarse, comunica la certeza, ya que representa algo que, en la constitución lógicamente necesaria del universo, no podría ser de otro modo.] En consecuencia, proporciona por sí misma un patrón de certeza y evidencia, por comparación con el cual pueden evaluarse las pretensiones de conocimiento auténtico de todas las demás ideas y juicios. Como todos nosotros, en el curso de la experiencia ordinaria, adquirimos necesariamente dichas nociones comunes e ideas adecuadas, debemos poseer todos un patrón mediante el cual podamos distinguir el conocimiento auténtico de los juicios confusos e inseguros del sentido común acrítico. Esta doctrina (a saber, la de que todos los hombres conocen necesariamente la distinción entre proposiciones lógicamente necesarias, que son verdaderas con certeza, y proposiciones que pueden lógicamente concebirse falsas) es fundamental en la filosofía de Spinoza. Sobre dicha doctrina se apoya su pretensión de que el estudio de la filosofía, que incluye la teoría del conocimiento, es esencial para la moralidad y la felicidad, e igualmente la de que la filosofía, que nos enseña la correcta dirección del entendimiento, tiene una función práctica y moral. Spinoza interpretó su *Tratado de la reforma del Entendimiento* como una guía práctica para el uso correcto de la mente, en el mismo sentido en que un tratado sobre la salud —que él creía igualmente necesario— sería una guía para el uso correcto del cuerpo. El programa total de depuración del alma de sus ideas confusas e inadecuadas depende, para ser posible, no sólo de que todos tengan necesariamente ideas adecuadas, es decir, concepciones claras y distintas, sino también de que sean capaces de reconocerlas como adecuadas. Insiste Spinoza en que, para desarrollar un *método* de razonamiento correcto, debe considerarse garantizado el hecho de que, cuando tenemos conocimiento auténtico, nos damos cuenta necesariamente de que lo tenemos; adquirir y aplicar el método consiste en tener ideas de ideas, poseyendo así lo que él llama «conocimiento reflexivo» *(cognitio reflexiva)*. Cuando investigamos y clasificamos, como filósofos, nuestro conocimiento según sus diferentes grados, tenemos en tal proceso ideas de ideas, ideas de segundo orden. Estas ideas de segundo orden guardan con las ideas de primer orden la misma rela-

ción que estas últimas guardan con las cosas extensas, a saber, que para toda idea existe necesariamente una idea de esa idea, como para toda cosa extensa existe necesariamente una idea de esa cosa extensa; por consiguiente, con tal que tengamos una idea adecuada, tenemos *eo ipso* un método para guiarnos en la distinción entre ideas adecuadas e inadecuadas.

Estudiar el método del buen razonamiento no significa de por sí alcanzar a conocer las causas de las cosas. Ese estudio produce el conocimiento por medio del cual conocemos lo que el conocimiento es. El método explica lo que es una «idea verdadera», mediante su distinción de todas nuestras restantes percepciones y mediante la investigación de sus señales distintivas. Estudiando el método del razonar correcto, podemos llegar a conocer nuestra propia potencia para pensar claramente, y aprender a disciplinar nuestras almas de manera que hagamos de una idea verdadera la norma de todo nuestro pensamiento. «El alma, al adquirir cada vez más conocimiento o ideas claras, adquiere *eo ipso* nuevos «instrumentos» que facilitan su progreso. Pues ello resulta de que, como dijimos, debe darse en nosotros, antes que nada, una idea verdadera (el instrumento innato de nuestro progreso intelectual), y de que la primera parte del método consiste en reflexionar acerca de esa idea verdadera inicial, formando una idea verdadera de ella...» *(Reforma del Entendimiento,* sección VII, pgr. 39). Enuncia aquí Spinoza de nuevo su posición lógica en contraste con Descartes, o mejor, como corrección de la de Descartes. Descartes había prescrito como método infalible para el descubrimiento científico el famoso de las ideas claras y distintas; pero, según la exigencia que Spinoza hace aquí explícita, Descartes necesitaba primero poder indicar a lo menos una idea clara y distinta, o proposición evidente por sí misma, que pudiera tomarse como «ideal o norma» de proposición evidente por sí misma; y pensó que había encontrado tal ideal en la proposición *Cogito, ergo sum.* El método cartesiano de las ideas claras y distintas debe encontrarse en este ejemplo previo del *Cogito;* por consiguiente, la aceptación de la proposición *Cogito, ergo sum* no puede justificarse, sin incurrir en círculo, mediante la sola referencia al método, o sea, sobre la base de que la proposición *Cogito, ergo sum* se concibe clara y distintamente. Descartes tiene que escoger: o bien la aceptación de la proposición *Cogito, ergo sum* se justifica por referencia al método consistente en aceptar sólo ideas claras y dis-

tintas, o bien el propio método se justifica por referencia al *cogito,* aceptado independientemente como patrón de proposición verdadera. El método cartesiano de las ideas claras y distintas puede ser interpretado, y a veces lo ha sido, como si fuera un método de descubrimiento, un método nuevo para adquirir conocimiento seguro e indubitable; pero, como sugiere Spinoza, no puede ser más que el reconocimiento o formulación explícita de un método ya previamente usado de modo independiente. Descartes, a diferencia de Spinoza, no da importancia a la distinción (que ha llegado a ser fundamental en lógica moderna) entre conocimiento de primer orden y conocimiento de segundo orden o reflexivo; de hecho, intenta eludirla, y viene a escribir a veces que el método *es* el razonamiento por medio del cual conseguimos conocer las causas de las cosas, siendo así que debe ser el *enunciado* del razonamiento por el que llegamos a conocer las causas de las cosas, es decir, «conocimiento reflexivo». La propia manera de proceder de Descartes muestra, de hecho, esa verdad, aunque él no la reconozca claramente, como Spinoza, distinguiendo entre ideas o juicios de primer y segundo orden, distinción en que los juicios de segundo orden presuponen ideas o juicios de primer orden como objetos suyos. Al haber admitido un juicio (el *cogito)* como evidentemente constitutivo de conocimiento indudable, sin previa referencia a un método que lo justifique y como si fuera él mismo el paradigma en que se basa el método, Descartes concedió de hecho la distinción sin admitirla expresamente.

«La verdad es criterio de sí misma y de la falsedad, como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta la oscuridad.» «Quien tiene una idea verdadera, sabe a la vez que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de la cosa.» «La verdad es patrón de sí misma» *(Etica,* II, Prop. XLIII y Escolio). Al tener una idea verdadera (que, según Spinoza, es lo mismo que mantener una proposición evidente por sí misma o necesaria) yo no puedo dudar (contra lo que Descartes sugería) de su verdad; y no puedo dudar, sencillamente, por tratarse de una proposición evidente por sí misma y lógicamente necesaria. Si tengo un conocimiento auténtico, en el sentido de que lo contradictorio de lo que conozco es lógicamente inconcebible, entonces, necesariamente, yo sé que conozco. El método cartesiano de la duda es una imposibilidad lógica si lo aplicamos a proposiciones lógicamente necesarias, y sólo las proposiciones lógicamente necesarias se aceptan como constitutivas de conocimien-

to seguro. Arguye Spinoza que, si puede decirse que dudo de lo que es lógicamente indudable, entonces tengo que admitir un escepticismo total, y debo negar de una vez por todas la posibilidad de cualquier conocimiento cierto, pues no puedo recurrir a ninguna idea o juicio que se autojustifique, y buscar ulteriores justificaciones o fundamentos del conocimiento no será más que perseguir la certidumbre en un infinito retroceso. Por tanto, debo declarar mi posición desde el primer paso, sabiendo que una idea adecuada, concebida clara y distintamente, no puede ser negada o puesta en duda, La necesidad lógica, la autoevidencia, es garantía de sí misma, y no puede hallarse otra garantía mejor en principio.

En este punto, la argumentación de Spinoza lleva inevitablemente a la doctrina central de su lógica, a saber, a una forma cualificada de la que se llama «teoría de la coherencia» de la verdad. La teoría de la coherencia ha tenido una célebre historia posterior, y fue formulada explícitamente, sobre todo, por los filósofos idealistas británicos que siguieron a Hegel; entre ellos, H. H. Joachim, el más notable expositor inglés de Spinoza, hizo explícita una forma extrema de la teoría en su libro *La naturaleza de la verdad*. Pero, independientemente de las escuelas filosóficas concretas a las que vaya asociada una formulación expresa de la teoría, ésta reaparece como supuesto implícito, inconfesado y disfrazado de diversas maneras, en todas las etapas de la filosofía, y siempre va asociada —como ocurre en Spinoza— con doctrinas de grados de verdad y realidad, y con la distinción *a priori* de diferentes niveles de conocimiento. Incluso puede haber argumentos para decir que se trata de *la* doctrina lógica central sobre la que se basan casi todas las metafísicas deductivas o «teorías» *a priori* del universo; puede argüirse que, sin suponer o aceptar de alguna forma esa doctrina lógica, no podrían intentarse en ningún caso tales «explicaciones» o «teorías» filosóficas. Merece por ello una investigación cuidadosa, incluso prescindiendo de su lugar en el sistema de Spinoza. Pero dentro del sistema de Spinoza es esencial, por cuanto Spinoza no podría haber mantenido su principal premisa metafísica —el universo como una sustancia que se nos manifiesta en los dos atributos, Pensamiento y Extensión— sin mantener a la vez de algún modo la teoría de la coherencia de la verdad. Que fuese la doctrina lógica la que guió a la metafísica, o bien la metafísica a la lógica, es cuestión interpretativa discutida, como en el caso paralelo de la lógica y la me-

tafísica de Leibniz; pero tales discusiones son normalmente inútiles, puesto que las posiciones filosóficas no se infieren en general de una premisa única y fija, sino que se les presentan a sus propios autores como totalidades, aunque al principio estén mal definidas: en términos psicológicos, de hecho, ése parece ser el camino natural del descubrimiento o invención filosófica, sea cual fuere, más adelante, el orden de exposición. Lo que no es discutible es que una forma peculiar de la teoría de la coherencia de la verdad es parte lógicamente necesaria del sistema de Spinoza y de cualquier monismo metafísico o doctrina de la Sustancia única.

Una «idea adecuada» se define como «una idea que contiene en sí misma todas las señales intrínsecas o propiedades de una idea verdadera, en cuanto que es considerada en sí misma sin relación a su objeto» *(Etica,* II, Def. IV), y la explicación de esta definición es como sigue: «Digo 'intrínsecas' para excluir las señales que sean extrínsecas, a saber, la conformidad *(convenientia)* entre la idea y su objeto *(ideatum).*» Una idea adecuada refleja la esencia, o naturaleza real, o propiedades definitorias, de su objeto o *ideatum:* en otros términos, una proposición evidente por sí misma enuncia una conexión lógicamente necesaria entre las propiedades de una cosa. Fijándome simplemente en una proposición así y su contenido «intrínseco», puedo decidir que es adecuada: lleva en su rostro las señales de la verdad evidente por sí misma, y no se necesita comparación alguna con la realidad exterior. El ejemplo que Spinoza da de idea adecuada es una definición real que enuncia las propiedades esenciales de la naturaleza extensa: en la medida en que percibo esa conexión lógicamente necesaria entre las propiedades enunciadas como necesarias en la definición, sé que tal definición es adecuada y verdadera. En el caso de los pensamientos *(cogitationes)* o juicios simples, los criterios de adecuación y verdad coinciden necesariamente: sólo tengo que esperar la comunicación de la certeza lógica. El problema metódico al construir un conocimiento sistemático, evitando el error y la incertidumbre en la construcción, está en hallar mediante el análisis las ideas simples de las que puede deducirse el orden total de las ideas adecuadas: se trata esencialmente del problema de descubrir el orden de las ideas adecuadas y de disponer mis ideas en lo que Spinoza llama «el orden del entendimiento» *(ordo intellectus).* Si puedo hallar entre mis ideas adecuadas algunas ideas simples de las que pueda deducirse el resto, entonces sé in-

mediatamente, con necesidad lógica, que ese sistema o concatenación de ideas es el sistema verdadero, puesto que sé que no puede haber dos sistemas de ideas que sean completos y comprehensivos. Intentar sostener la posibilidad de dos sistemas enteramente consistentes de ideas significa el intento de suponer algo en sí mismo contradictorio: vale tanto como suponer que puede haber dos sustancias que sean causa de sí y se autosostengan, y es imposible por las mismas razones. Cualquier duda que yo pueda tener acerca de la verdad o adecuación de un conjunto de ideas o proposiciones plantea la duda acerca de si tal conjunto de proposiciones puede exponerse como parte de un sistema completo y unitariamente deductivo. El grado de adecuación y verdad de las ideas tiene que depender, en último término, del grado de comprehensividad del sistema lógico del que puede hacerse ver que aquéllas forman parte. Una idea absolutamente verdadera y adecuada del único sistema comprehensivo se manifiesta solamente en el «conocimiento intuitivo» *(scientia intuitiva)* del nivel más alto, y todo conocimiento debe juzgarse como aproximación a esa captación intuitiva de un sistema único de ideas que refleja el universo como un todo. El filósofo que poseyera conocimiento intuitivo entendería inmediatamente, sin necesidad de argumentaciones, su situación propia y la de todas las cosas particulares de su entorno en cuanto partes necesarias de la estructura total de la Naturaleza.

Una vez más, la lógica de Spinoza en este punto puede entenderse facilísimamente como una crítica a Descartes; la crítica adopta de nuevo la forma de llevar a una conclusión lógica lo que está implícito en la concepción cartesiana del conocimiento verdadero como consistente en ideas claras y distintas. Descartes concedió la posibilidad de que un sistema de ideas claras y distintas —es decir, de proposiciones lógicamente necesarias— no fuera verdadero, en el sentido de que las ideas pudieran no corresponder a la realidad; admitió que era lógicamente posible, en ausencia de prueba en contrario, que Dios fuese engañador, en el sentido de que proposiciones que se ofrecen como evidentes por sí mismas e indudables según la luz natural de la razón pueden no corresponderse necesariamente con la realidad exterior. Se necesita prueba para dejar sentado que Dios no nos engaña y que no somos víctimas de un genio maligno: con la ayuda de semejante prueba metafísica, y sólo con ella, puede hacerse ver que el «orden del entendimiento» tiene que reflejar

el orden de la Naturaleza. Por lo menos una proposición existencial (la de la existencia de mí mismo, la de la existencia de Dios, o ambas) tiene que ser aceptada como verdadera con independencia de todo lo demás, a fin de tender un puente que una mis ideas claras y distintas con las cosas existentes. La contrapartida lógica del dualismo metafísico cartesiano del Pensamiento y la Extensión es la posibilidad de suponer que una secuencia lógica de ideas no refleje necesaria e inmediatamente el orden de causas de la Naturaleza: se necesita, además, la garantía de que las ideas claras y distintas son también verdaderas, en el sentido natural de que corresponden a la realidad. Este dualismo es el que le pareció insostenible a Spinoza, en último análisis, no menos como doctrina lógica que como doctrina metafísica; argüía que, salvo que aceptemos la autoevidencia de una proposición no sólo como condición necesaria, sino también como condición suficiente de su verdad, tenemos que caer en el escepticismo total por vía de un regreso al infinito, pues cualquier argumento que se intente a fin de probar que una proposición lógicamente indudable ha de aceptarse como verdadera tiene que presuponer lo mismo que se intenta probar. Aquí radica la fuerza del aforismo «la verdad es criterio de sí misma» *(Etica,* II, Prop. XLIII, Escolio); pues si concedemos una sola vez que una proposición evidente por sí misma y lógicamente necesaria puede no ser verdadera, cualquier argumento para eliminar esa duda escéptica debe dar por supuesto lo que intentamos demostrar, siendo así circular. De este modo, tanto la lógica de Spinoza como su metafísica se desarrollan naturalmente al margen de las aparentes inconsistencias de Descartes, y es justamente esa conexión necesaria de la verdad con la adecuación lógica lo que exige el monismo metafísico que expone Pensamiento y Extensión como dos atributos de la sustancia única, pues hablar de Pensamiento y Extensión como dos atributos de una única sustancia quiere decir no consentir duda alguna acerca de la *correspondencia* entre el pensamiento y el mundo exterior: la idea y el *ideatum* no pueden ir cada uno por su lado, en ningún caso.

Como consecuencia de esta explicación —o en conexión con ella— según la cual la verdad es una propiedad intrínseca de las ideas o proposiciones, la falsedad y el error son interpretados de un modo característicamente distinto en Spinoza y Descartes. Para Spinoza, el error —y lo que corrientemente se llama tener una creen-

cia falsa— nunca puede ser absoluto, sino que debe referirse siempre a cuestiones de conocimiento relativamente incompleto; puede decirse que se tiene una creencia falsa en la medida en que se tiene sólo conocimiento (en sentido genérico) del nivel más bajo, es decir, en la medida en que se tiene una idea derivada de la simple percepción sensible, la memoria o la imaginación. Pero no tiene ningún sentido decir de una creencia o idea que es falsa, en términos absolutos y sin cualificación, pues incluso una idea que normalmente describiríamos como mera ficción o capricho de la imaginación tiene su propio *ideatum* y es necesariamente el reflejo de cierta modificación de un modo finito de la Naturaleza. Puede ser desechada correctamente, como un capricho de la imaginación, cuando es posible probar que presenta las causas de las cosas más inadecuadamente aún que nuestras otras ideas (esto es, cuando es aún menos consistente de lo normal con el sistema fragmentario de nuestras ideas). En este sentido insiste Spinoza en que el error es siempre privación de conocimiento: decir de una idea o proposición que es falsa significa que es relativamente incompleta o fragmentaria, y, por tanto, afirmar algo acerca de su carencia de relación lógica con otras ideas; la falsedad se corrige en cuanto la idea se sitúa en conexión con otras ideas dentro de un sistema más amplio de conocimiento. Además, el error o la creencia falsa no pueden surgir, como Descartes había sostenido, de una flaqueza de la voluntad al decidir aceptar como verdadera o dar aquiescencia a una idea que no es clara y distinta a la luz de la razón; según Spinoza, no puede haber ningún acto mental de aquiescencia que, frente a una idea o proposición, seamos libres de efectuar o no. El alma humana, en la metafísica de Spinoza, no puede ser un agente libre, y ni siquiera un agente en general, al afirmar o negar, pues un alma individual consiste simplemente en ideas de las modificaciones de ese modo finito que es mi cuerpo; y tales ideas se dan según un orden que está determinado dentro del orden de la Naturaleza como un todo. Somos víctimas de las ilusiones de la imaginación y de otras formas de error en cuanto que nuestra alma consista en percepciones confusas de los sentidos y la memoria, y en asociaciones de ideas meramente pasivas; pero en cuanto que nuestra alma consista en ideas claras y distintas deducidas de «nociones comunes», nuestras ideas *no pueden* ser confusas: en este plano, la creencia falsa y la

superstición son imposibles, puesto que, por definición, las ideas falsas no pueden coexistir en mi alma con el auténtico conocimiento científico, es decir, con ideas que reflejan el orden de las causas de la Naturaleza. Yo *no puedo* concebir el sol como un pequeño disco redondo, ni aceptar esa descripción de él como verdadera y adecuada, si tengo conocimiento adecuado de las causas de esa idea confusa, o sea, si entiendo las causas de la modificación particular de mi cuerpo cuyo reflejo es tal idea.

Al llegar a este punto, tropezamos por vez primera con la dificultad fundamental de la filosofía de Spinoza y de cualquier metafísica sistemática, a saber, las paradojas propias del completo determinismo que implica. El género de conocimiento que mi alma posee está necesariamente ligado a la potencia o disposición de mi cuerpo para ser afectado en mayor o menor grado por los cambios de la Naturaleza extensa (*Etica,* II, Prop. XIV y Dem.); mi capacidad mental y mi capacidad física son sustancialmente la misma capacidad concebida bajo dos atributos diferentes; las modificaciones de mi alma son siempre y necesariamente la contrapartida de las modificaciones de mi cuerpo, y las modificaciones de mi cuerpo son la contrapartida de las modificaciones de mi alma. Lo que distingue a una persona de los animales y de los llamados objetos inanimados es que una persona es un organismo más complicado, propenso a ser afectado por su entorno según una mayor variedad de maneras: por ello, puede reflejar mejor el orden de causas de la Naturaleza como un todo. Una persona tendría permanentemente un conocimiento absolutamente completo —conocimiento del grado más alto, *scientia intuitiva*— si, y sólo si, su cuerpo reflejara el orden de las causas de la Naturaleza extensa como un todo; pero en el caso límite de que las ideas constitutivas del alma de una persona fuesen la contrapartida del orden total de las causas de la Naturaleza extensa, esa «persona» no sería una persona finita, o sea, un modo finito, sino que sería efectivamente idéntica con Dios o la Naturaleza; sólo si su cuerpo se hubiera hecho idéntico con la Naturaleza, concebida como Extensión, podría poseer su alma de manera permanente un conocimiento absolutamente completo. En la medida en que su conocimiento se aproxima a esa perfección, se sigue lógicamente que su cuerpo, paralelamente, debe tener cada vez más disposición para ser afectado de más maneras: dada la explicación spinoziana de la relación alma-cuerpo, que es a su vez inseparable de su concepción

del Pensamiento y la Extensión como dos atributos de la sustancia única, no puede haber en principio ningún progreso intelectual sin la correspondiente ampliación de lo que llamaríamos la potencia física del organismo. Lo que el lenguaje corriente sobrentiende es que yo puedo, mediante un esfuerzo de la voluntad y la atención ampliar mi conocimiento científico o entendimiento filosófico sin que cambie mi condición física, pero la terminología de Spinoza parece excluir eso. De hecho, nuestro lenguaje corriente es fundamentalmente cartesiano, al menos en el sentido de que nos permite concebir las potencias del alma como *lógicamente* independientes de las potencias del cuerpo, por más que, *de hecho,* se averigüe constantemente que están causalmente conectados. Pero para Spinoza el organismo humano es un modo finito que no puede concebirse con propiedad haciéndolo consistir en dos sustancias o cuasi-sustancias que actúan entre sí, sino que su cambio o modificación ha de concebirse afectándolo como un todo; desecha la representación del alma humana y del cuerpo humano, propia del sentido común, como dos entidades cuasi-sustanciales, por no ser más que una descripción imaginativa confusa, que se disuelve con el análisis.

Puede parecer difícil de entender por qué Spinoza concede que, mediante la adopción deliberada de un método o disciplina puramente intelectual, pueda corregirse o reformarse el entendimiento, o por qué el estudio de la teoría del conocimiento, que proporciona ideas de ideas *(cognitio reflexiva),* puede tener algún efecto o utilidad prácticos. Podría parecer que cada uno de nosotros tiene el conocimiento que tiene en virtud de la posición subordinada que ocupa en el esquema de la Naturaleza, y que nuestra ignorancia relativa no podría remediarse mediante un simple esfuerzo de voluntad. Sin embargo, no puede haber duda alguna de que el *Tratado de la reforma del Entendimiento* fue considerado como una guía *práctica* de salvación; en su famosa introducción se dice: «Antes de nada, debe considerarse un método para sanar el entendimiento y purificarlo desde el principio, a fin de que pueda entender correctamente las cosas con el mayor éxito. Por ello todos serán capaces de ver que yo deseo encaminar todas las ciencias a una dirección o un fin, a saber, alcanzar la mayor perfección humana posible» *(Reforma del entendimiento,* II). La teoría del entendimiento se introduce como un medio necesario para la salvación, implicando «salvación» un estado de felicidad completa y permanente. La teoría del conocimien-

to se configura en este respecto como paralela a la medicina y a la teoría de la educación de la juventud, y complementaria de ellas; las tres son esenciales para proporcionar métodos prácticos de autoperfeccionamiento. La concepción de la lógica como enseñanza del arte de pensar, y de ese modo como enseñanza del camino del conocimiento verdadero y seguro, y *por consiguiente* del camino de la salvación y la felicidad, es la concepción clásica que se remonta a Platón; en la lógica del siglo XVII, la de Port-Royal y Descartes, solía todavía considerarse garantizado que aprender lógica era aprender a pensar clara y correctamente. Pero la explicación que Spinoza da de la lógica y la teoría del conocimiento como proveedora de conocimiento de segundo orden, *cognitio reflexiva* o ideas de ideas, sugiere la perspectiva contraria: que, a través de la reflexión filosófica, llegamos a enterarnos de la naturaleza de nuestras propias ideas o conocimiento, pero no que por ello adquirimos los medios para cambiarlas o para «reformar el entendimiento» a voluntad. Si nuestras ideas de segundo orden son reflejo, en forma de idea, de las ideas o conocimiento de primer orden, y si éstas son reflejo, en forma de idea, de las modificaciones del cuerpo, ¿cómo pueden cambiar nuestras ideas, o cómo puede reformarse nuestro entendimiento, mediante la aplicación deliberada de un método lógico cualquiera? Hablar de la aplicación de un método sugiere que se trata de una voluntad o decisión de disponer nuestras ideas de acuerdo con un patrón u orden seleccionado, según había exigido Descartes; pero Spinoza no ha otorgado sentido alguno a la voluntad o la aquiescencia en este contexto; el alma humana no es un sujeto o sustancia originariamente libre que pueda afirmar o negar a voluntad. En el Prefacio a la quinta parte de la *Etica (Acerca de la potencia del entendimiento, o sobre la libertad humana),* Spinoza toca en parte este punto, al distinguir su posición de la de Descartes. Observa que, al haber representado Descartes al cuerpo y el alma actuando el uno sobre el otro, siendo el punto de interacción lo que llamaba la glándula pineal, pudo representar la voluntad como directora de la atención de los sentidos corporales; en este sentido, al menos, puede decirse que una persona adquiere ideas o conocimiento deliberadamente o a voluntad y, por tanto, según Descartes, es lógicamente posible para una persona escoger la aplicación de un método lógico, e inclinarse deliberadamente a sí mismo a la adquisición de conocimiento de acuerdo con él. Pero —argumenta Spinoza— tal direc-

ción del alma mediante la voluntad sólo puede admitirse que sea inteligible a costa de admitir la incomprensible unión de cuerpo y alma, en cuanto dos sustancias o cuasi-sustancias; y al admitir que la concepción cartesiana de la unión de alma y cuerpo es ininteligible, tanto el control voluntario del entendimiento como el de las pasiones se hace discutible.

La cuestión de la libertad humana y de la capacidad que tenemos de autoperfeccionarnos voluntariamente será discutida en el capítulo siguiente. Lo que importa aquí es que la posibilidad que todo individuo tiene de alcanzar ese grado más alto de conocimiento, esencial para una felicidad completa, se apoya en la inclusión entre sus ideas de aquellas nociones comunes sobre las que se construye toda ciencia y todo conocimiento organizado; esto al menos le está garantizado, ya que su cuerpo es un modo finito de la Extensión, y, como tal, debe ofrecer a su alma aquellas proposiciones intuitivamente evidentes por sí mismas que reflejan las características esenciales comunes a todos los modos de la sustancia extensa. Todos nosotros poseemos destellos de conocimiento perfecto, y, por tanto, vislumbres de lo que sería la *scientia intuitiva*. Además, todo individuo posee, mediante esas proposiciones evidentes por sí o lógicamente indudables, un patrón o norma de verdad necesaria y conocimiento auténtico; esas verdades ejemplares suministran a todo el mundo los medios para distinguir la «experiencia vaga» y la opinión irracional y subjetiva del conocimiento genuino: no necesitamos que nos enseñen lo que es el conocimiento auténtico, porque todos nosotros poseemos necesariamente muestras de él entre nuestras ideas, y, al poseerlas, las reconocemos necesariamente como lo que son. Las señales de la verdad objetiva y la certeza lógica son intrínsecas; el lógico o el epistemólogo, al distinguir los distintos niveles de conocimiento, lo único que hace es llamar la atención sobre distinciones que nosotros ya hemos advertido implícitamente. Esta parece ser, indiscutiblemente, la doctrina de Spinoza. Las dificultades de interpretación comienzan cuando adoptamos el punto de vista del aprendizaje individual y consideramos los distintos niveles de conocimiento y entendimiento que pueden haber alcanzado los distintos individuos; entonces nos preguntaremos si, mediante la adopción libremente escogida y deliberada de un método lógico, o sea, mediante la práctica voluntaria del arte de pensar, podemos decidir libremente, como individuos, perfeccionarnos, y rehuir el error y la

superstición en virtud de dicha resolución. Lo más próximo a una respuesta definida que podemos encontrar en Spinoza figura en la *Carta* XXXVII. Habiendo explicado en ella que, en la concatenación de las ideas claras y distintas, el alma no está sujeta a causas exteriores, siendo capaz de distinguir entre los productos del Entendimiento y los de la Imaginación, observa como conclusión: «Me resta, con todo, prevenirte de que para todos estos (propósitos) se requiere una asidua reflexión *(assiduam meditationem)* y la mayor constancia de atención y objetivos. Para conseguirlas, es antes de nada necesario establecer *(statuere)* un determinado modo y plan de vida, y proponerse un fin determinado» *(Carta* XXXVII). Este pasaje, tomado aisladamente, sugiere que la respuesta de Spinoza es la propia de Descartes y del sentido común: podemos perfeccionar nuestro entendimiento mediante la deliberada elección y la adhesión a un tipo de vida y una disciplina; se trata de llevar a cabo el esfuerzo necesario. Pero si volvemos a dirigirnos a la *Etica* a fin de encontrar lo que hace falta para imponernos a nosotros mismos un plan de meditación asidua, hallamos que la posesión de conocimiento científico es condición indispensable para semejante elección, y de esta manera parece que damos vueltas a un círculo que no puede ser roto en ningún momento mediante un simple acto de voluntad; sólo puede ayudarnos la «fuerza innata» del alma para entender.

Al estudiar lógica o teoría del conocimiento, llegamos a ser autoconscientes y a explicarnos la debilidad de nuestra razón y la inadecuación relativa de nuestro conocimiento; advertimos explícitamente que la mayor parte de lo que llamamos conocimiento no refleja el verdadero orden de las causas del Universo, sino que es sólo una asociación de ideas lógicamente confusa, que refleja nuestras reacciones individuales ante nuestro limitado entorno. Nos formulamos expresamente «el camino» hacia el conocimiento verdadero y cierto, un camino que hemos sabido siempre más o menos claramente: incluso los hombres menos filósofos o científicos, situados en el nivel más bajo del entendimiento, son capaces de distinguir lo relativamente verdadero de lo relativamente falso: deben aceptar aquellas proposiciones más coherentes lógicamente con preferencia a las que lo son menos, incluso cuando efectúan sus juicios de sentido común acerca del mundo. No han reflexionado como filósofos y lógicos acerca de su propia manera de proceder al distinguir la

verdad del error en el nivel en que se encuentran, ni han tenido presente como patrón último, según hace el spinoziano, el ideal de conocimiento perfecto; están irreflexivamente satisfechos con medias verdades e imaginaciones confusas, y están satisfechos, de manera no filosófica, con su propio nivel de conocimiento imperfecto, porque no son más que modos finitos dentro de la Naturaleza. Parece así que la cuantía del progreso que cualquier persona individual lleva, o puede llevar, a cabo siguiendo ese camino está limitada de manera precisa y ha de explicarse en virtud de su situación particular como un modo particular finito.

[La lógica y teoría del conocimiento de Spinoza, lógicamente inseparable de su metafísica, está proyectada como introducción necesaria a su enseñanza moral; el título de su obra —«Etica»— es exacto y esencial. Aunque quizá Spinoza no pueda sostener que, al estudiar su teoría del conocimiento, se nos proporcionan los medios para escoger el camino recto a fin de vivir como hombres libres, sí se nos proporcionan, al menos, *los medios para distinguir* entre libertad y servidumbre. Su metafísica, y la teoría del conocimiento que de ella depende, están proyectadas para indicar el puesto del hombre en la naturaleza en cuanto ser pensante, y Spinoza ha mantenido siempre que, hasta que no entendamos eso, no podemos decir nada acerca de la naturaleza y posibilidad de la felicidad y libertad humanas. La ética no puede tener sentido sin la metafísica; debemos saber primero cuáles son nuestras potencialidades y cuál es nuestra situación como partes de la Naturaleza; sin ello, todo cuanto digamos acerca de los objetivos y la felicidad humanos sólo puede ser relativamente subjetivo: nuestras afirmaciones no serán más que proyección de los deseos e imaginaciones engendrados en nosotros por virtud de nuestra limitada experiencia particular en cuanto modos finitos de la Naturaleza. Sólo en la medida en que podamos, en cierto modo, llegar a entendernos a nosotros mismos y a nuestros designios efectivos y posibles *sub specie aeternitatis*, o sea, como consecuencias necesarias de nuestra situación en el seno de la *Natura naturata*, podremos establecer proposiciones morales objetivamente válidas.]

Sin embargo, antes de pasar de la teoría del conocimiento de Spinoza a la ética en sentido estricto, debemos primero caracterizar esa teoría del conocimiento y justipreciarla en lo que vale por sí misma; y ello, en parte, porque los comentaristas propenden a sub-

rayar alguno de sus distintos elementos a expensas de los demás, y en parte porque ofrece, bajo la forma más inflexible, una doctrina o método que rebrota constantemente en la filosofía. Su filosofía, y en particular su teoría del conocimiento, se halla expuesta a no ser estimada como un todo, a pesar de su rigurosa consistencia, por estar ligada simultáneamente a dos tendencias y tradiciones normalmente divergentes y opuestas: la tradición nominalista extrema de Hobbes y la tradición eminentemente idealista y racionalista asociada a la teoría de la coherencia de la verdad. Es nominalista por su doctrina de que todos los términos generales y conceptos clasificadores de nuestro lenguaje corriente sólo representan las imágenes confusas y compuestas que se engendran en cada uno de nosotros en virtud del orden concreto de sus propias experiencias sensibles. Todas nuestras creencias o enunciados ordinarios, expresados en términos de distinciones cualitativas —por ejemplo, acerca de los colores de los objetos, o acerca de nuestros deseos y sentimientos— son subjetivos, y no pueden considerarse expresiones de conocimiento auténtico. En consecuencia, todas las investigaciones sobre las esencias de las cosas particulares o de los géneros naturales, toda la ciencia clasificadora y todas las disputas de los escolásticos, son ilusorias; la totalidad de la lógica aristotélica tradicional, que precisa de una pluralidad de sustancias clasificables en *genera* y especies, debe ser descartada; y todas las discusiones metafísicas que implican nociones trascendentales como la de Ser carecen de sentido desde el principio. De la formación de nociones universales puede darse una explicación cuasi-fisiológica, según la cual no son más que imágenes confusas nacidas de la repetición y asociación de imágenes particulares. En este sentido, la lógica de Spinoza (véase en particular *Etica,* II, Prop. XL, Escolios I y II) sigue la pauta que encontramos en Hobbes y en muchos filósofos empiristas posteriores. El nominalismo, en esa forma extrema, ha introducido generalmente, en la historia de la filosofía, una posición radicalmente escéptica que niega la posibilidad de toda metafísica y de cualquier conocimiento lógicamente cierto del mundo: así en el propio Hobbes, en Hartley, James Mill, Bain y muchos otros, según una línea continuada. Sin embargo, Spinoza lo usa para llegar a la conclusión opuesta; somos capaces de reconocer la inadecuación de nuestro conocimiento de sentido común y de nuestras clasificaciones corrientes tan sólo porque poseemos una norma o patrón de conocimiento auténtico que nos

sirve de contraste. Tal norma o patrón viene suministrada por las proposiciones, lógicamente indubitables, de las matemáticas, cuyos términos no son imágenes confusas formadas como resultado de la experiencia sensible, sino concepciones claras y distintas, formadas por el entendimiento activo. Al remitirse a ejemplos de verdades matemáticas obvias para ilustrar qué es lo que quiere decir cuando habla de los grados más altos de conocimiento auténtico, Spinoza retorna a la tradición que se remonta en último término a Platón, a través de Descartes; esa argumentación tradicional, cuando se la sigue de manera absolutamente consistente, tiene siempre que llevar —como probaré ahora— a alguna forma de la teoría de la coherencia de la verdad y a la metafísica monista, que de hecho Spinoza asocia con ella.

El esqueleto de la argumentación racionalista es como sigue: en cuanto empezamos a poner en tela de juicio y criticar nuestras pretensiones de conocimiento, con vistas a mejorarlas, distinguimos, en primer lugar, entre aquello que sabemos con certeza, más allá de toda posible duda o error, y lo que pretendemos saber tan sólo con una concomitante posibilidad de error; y el problema de la lógica, que enseña el arte de pensar o de reformar el entendimiento, consiste en hallar un método para eliminar toda posibilidad de error. Tan pronto como aceptamos que la exigencia de un método lógico que elimine la *posibilidad* de error puede ser satisfecha, nos comprometemos a rechazar como pretensiones de conocimiento válidas todas aquellas proposiciones cuya verdad no puede ser *probada,* en el sentido matemático y estrictamente lógico de «prueba», ya que afirmar «tengo un método para mostrar que tal cosa no puede ser falsa» parece ser lo mismo que afirmar «puedo probar tal cosa». Pero —lo que es aún más importante— en cuanto buscamos un *método* para distinguir las proposiciones verdaderas de las falsas, a fin de eliminar toda *posibilidad* de error, estamos buscando de hecho un *criterio* mediante el cual las proposiciones verdaderas puedan distinguirse de las falsas. Un método, esencialmente, es algo que puede enunciarse en términos generales y aplicarse a casos particulares; para excluir la posibilidad de error, debemos ser capaces de formular las condiciones que han de satisfacerse antes de poder aceptar una proposición como verdadera, y examinar luego cuidadosamente cualquier proposición dada, para determinar si satisface dichas condiciones. Semejante criterio o método *general* para distin-

guir la verdad del error nos capacitaría para decidir si una proposición dada es verdadera *sin prestar atención a su contenido particular;* en cualquier propuesta general para distinguir las proposiciones verdaderas de las falsas, descubrir si una proposición es verdadera es lo mismo que advertir ciertas propiedades lógicas, intrínsecas, de la proposición considerada, con independencia de su contenido concreto: y semejante identificación, que se desprende directamente de la exigencia de un método *general* para eliminar la *posibilidad* de error, es precisamente aquello que la teoría de la coherencia de la verdad implica. Descubrir si una proposición particular puede aceptarse con seguridad como verdadera significa siempre forzosamente descubrir algo que tiene que ver con las propiedades y relaciones lógicas de esa proposición, por oposición a descubrir algo acerca del mundo: se trata de hacer lógica, por oposición a observar cosas y acontecimientos. En consecuencia, lo que se llama de ordinario conocimiento empírico —o conocimiento de cuestiones de hecho—, en cuanto distinto de la comprensión de necesidades lógicas, queda inmediatamente excluido de toda pretensión a ser considerado conocimiento auténtico y cierto, ya que formular un método o criterio general significa formular un método o criterio lógico, y un método para eliminar la posibilidad de error debe ser un método para eliminar los enunciados puramente fácticos o empíricos, pues un enunciado fáctico —por definición— es un enunciado respecto al cual el error es siempre en principio posible, en ese sentido de «posible». El mero hecho de comprometerse con semejante búsqueda de un conocimiento infalible, y de admitir que exigirlo tiene sentido, significa aceptar implícitamente la definición spinoziana de conocimiento auténtico en cuanto manifestado forzosamente en un conjunto de proposiciones necesarias, es decir, en cuanto concatenación lógica de ideas claras y distintas; pues hablar dentro de este contexto de métodos generales para eliminar el error y de criterios de verdad quiere decir siempre que se supone que hay algo que suple, en la adquisición del conocimiento, a la falible confrontación de proposiciones particulares con hechos de observación y experiencia. Un empirista argumentaría que no puede tener sentido preguntar en qué condiciones puede aceptarse como indudablemente verdadera *cualquier* proposición, ni buscar un método *general* para distinguir la verdad del error: intentaría hacer ver que ese problema sólo puede plantearse y resolverse con sentido a propósito de proposiciones

particulares específicas, o sea, de proposiciones con una forma determinada o sobre un tema determinado, pues decidir, en cada caso, acerca de la verdad de una proposición fáctica o informativa tiene que implicar prestar atención a su contenido específico, y eso debe excluir inmediatamente la posibilidad de cualquier método general o lógico para eliminar el error. Pero esto significa, precisamente, negar que la verdad sea «garantía de sí misma», y negar que podamos considerar la claridad y distinción de una idea (su adecuación) como garantía necesaria y suficiente de su verdad; lo cual, a su vez, significa negar toda la base de la lógica de Spinoza.

Atacar la base de su lógica significa también, en este punto, atacar la base de su metafísica, ya que su metafísica es la negación, consistentemente mantenida, de toda posibilidad de confrontar ideas con cierta realidad independiente y externa, que pueda corresponderse o no con nuestras ideas.

Por todo ello la teoría de la verdad ha sido central en el empirismo moderno. Los sistemas metafísicos parecen haber surgido frecuentemente a partir de una pregunta que se autodestruye: «¿En qué condiciones es verdadera una proposición (=cualquier proposición posible)?» Sólo *puede* haber una respuesta: «eso depende de qué proposición se trate»; y, curiosamente, demostrar eso ha sido un gran logro de la *lógica* moderna.

Capítulo 4

LIBERTAD Y MORALIDAD

El hombre es una parte de la Naturaleza y, por tanto, el moralista debe ser un naturalista; ningún filósofo moral ha enunciado este principio metódico con mayor claridad que Spinoza, ni se ha adherido a él más despiadadamente. Tanto la efectiva servidumbre e infelicidad del hombre como su libertad y felicidad, idealmente posibles, deben deducirse y explicarse imparcialmente como consecuencias necesarias de su *status* en cuanto modo finito de la Naturaleza; la exhortación y los recursos a la emoción y el deseo son tan inútiles e irrelevantes en filosofía moral como en filosofía natural. Lo primero que debemos entender son las causas de nuestras pasiones; nuestra obligación y nuestra sabiduría consisten en entender por completo cuál es nuestra posición en la Naturaleza y cuáles las causas de nuestras imperfecciones, para, entendiéndolas, liberarnos de ellas; la mayor felicidad del hombre, y la paz de su alma *(acquiescentia animi)* procede tan sólo de ese completo conocimiento filosófico de sí mismo.

Los seres humanos son modos finitos dentro de la Naturaleza y, como todas las demás cosas particulares, persisten en su identidad y la conservan sólo en la medida en que se conserva una determinada distribución total de movimiento y reposo en el sistema de partículas primarias *(corpora simplicissima)* que los componen; experimentan constantemente cambios de estado o modificaciones de

su naturaleza a través de las interacciones con su entorno; pero, como son organismos relativamente complejos, pueden cambiar según una gran variedad de maneras distintas sin que se destruya su cohesión o «esencia actual» como cosas particulares. La identidad de cualquier cosa particular de la Naturaleza depende lógicamente de su potencia para automantenerse, o sea, de su potencia para mantener una distribución de energía lo bastante constante dentro del sistema como un todo, pese a los cambios continuos de sus partes; la «esencia actual» de cualquier cosa particular es simplemente esa tendencia al automantenimiento que, pese a las causas exteriores, la hace ser la cosa particular que es. Ese es, en parte, el significado de la importantísima Proposición VII de la Parte III de la *Etica:* «El esfuerzo *(conatus)* con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma.» Cuanto mayor sea la potencia de automantenimiento de la cosa particular frente a las causas exteriores, mayor realidad posee, y con mayor claridad puede distinguirse su naturaleza definida e individualidad. Por tanto, según las definiciones de Spinoza, es necesariamente cierto que cada cosa finita, el ser humano incluido, se esfuerza por conservarse a sí misma y por acrecentar su potencia de automantenimiento; el *conatus* es una característica necesaria de todo cuanto hay en la Naturaleza, porque dicha tendencia al automantenimiento se halla implícita en la definición de toda cosa distinguible e identificable.)

Es preciso insistir en este punto, a fin de evitar malas interpretaciones de la teoría moral de Spinoza. El hecho de que todos los hombres procuren ante todo su propia conservación y seguridad aparece, en Hobbes y en muchos otros filósofos, como un supuesto obvio sobre el que debe fundarse la filosofía moral y política. Cualquiera que pudiera haber sido la intención de Hobbes, el ejército de filósofos, psicólogos y economistas que lo han secundado en la aceptación de dicha premisa la han aceptado, en general, sencillamente como un hecho relativo a la naturaleza humana, confirmado por la observación desapasionada de la conducta de los hombres. Otros filósofos y psicólogos, al oponerse a Hobbes, simplemente han negado que la la observación la confirme: han argumentado que, como cuestión de hecho, no es cierta. Esa controversia acerca de la psicología humana, valga lo que valga, es en gran medida irrelevante para la teoría moral de Spinoza; también él dice que todos los hombres procuran su pro-

pia conservación y la ampliación de su potencia propia, pero, al decir eso, no está haciendo meramente un enunciado acerca de hechos observados de la conducta humana: lo que hace es deducir una consecuencia a partir de su propia explicación de la individualidad, consecuencia aplicable a todas las cosas finitas, y no peculiar de los seres humanos. Por consiguiente, si se quiere refutar su pretensión, no es necesario ni suficiente citar proposiciones de psicología empírica; lo necesario es hacer ver que toda su terminología, en general, es o inaplicable o inconsistente, y atacar el sistema lógico del que dicha doctrina forma parte.

Los seres humanos mantienen su identidad o individualidad por un período limitado de tiempo, mediante la conservación de un ajuste más o menos constante de sus partes; tal automantenimiento no es el resultado de una elección o decisión, sino que se da de manera natural y necesaria en todas las cosas de la Naturaleza. Otras cosas particulares, de estructura menos compleja que las personas, sufren menos modificaciones y poseen una individualidad menor en cuanto cosas distinguibles: su cohesión se halla expuesta a romperse en virtud de causas exteriores de alcance comparativamente más restringido. Todas las cosas, y sus modificaciones, pueden concebirse como partes de la Naturaleza, ya sea bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión. Los seres humanos poseen el grado de complejidad que describimos, al concebirlos bajo el atributo del Pensamiento, diciendo que son autoconscientes, o que tienen almas; los animales, al ser de estructura menos compleja en cuanto cosas extensas o físicas, no son —correlativamente— lo bastante complejos, al concebirlos en cuanto cosas animadas o pensantes, como para describirlos afirmando que son autoconscientes o que tienen almas. Un alma humana consiste en ideas que reflejan los efectos de las causas exteriores al modificar ese equilibrio de movimiento y reposo que constituye un cuerpo humano. Una modificación, que surge de la interacción del cuerpo con otras cosas, puede ser, o bien un aumento, o bien una disminución, de vitalidad o energía; y la vitalidad o energía puede variar, dentro de límites relativamente amplios, sin que se destruya la personalidad. Esos cambios de estado, que pueden describirse en términos físicos como alzas y bajas en la vitalidad del organismo, pueden describirse, ahora en términos anímicos, como alegría y tristeza: todo aumento de la vitalidad o energía es, por definición, una alegría, y toda disminución de la vitalidad es necesariamente una tristeza. Spi-

noza no está diciendo —como podría hacer un psicólogo moderno— que exista una *correlación* entre un aumento de la vitalidad física, definido según ciertas pruebas físicas, y la experiencia de una sensación de alegría; lo que hace es simplemente *significar*, mediante la palabra «alegría» *(Laetitia)*, «una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección», y, mediante la palabra «tristeza» *(Tristitia)*, «una pasión por la que el alma pasa a una menor perfección» *(Etica*, III, Prop. XI, Escolio). Todo aumento de potencia o perfección del cuerpo ha de ser un aumento de potencia y perfección del alma, y a la inversa; un aumento o disminución de vitalidad puede concebirse siempre indistintamente en términos anímicos o físicos.

El grado de potencia o perfección de cualquier cosa finita depende del grado según el cual es causalmente activa, y no pasiva, por relación a las otras cosas distintas de ella misma. El único ser absolutamente potente y perfecto, Dios o la Naturaleza, es activo en todos los respectos y pasivo en ninguno, pues Dios se determina a sí mismo, y ninguna de sus modificaciones puede ser efecto de causas exteriores, ya que no puede haber causas exteriores a Dios o la Naturaleza. Un modo finito, como lo es un ser humano, posee mayor potencia y perfección en la medida en que sus estados o modificaciones sucesivos no son tanto efectos de causas exteriores cuanto efectos de cambios precedentes que se han producido en su interior. De esta manera, un ser humano, concebido en cuanto modo finito del Pensamiento, posee mayor potencia o perfección en la medida en que las ideas sucesivas que constituyen su alma están concatenadas como causas y efectos; es activo, y no pasivo, en la medida en que esa sucesión de ideas es lógica (pues Spinoza no distingue, ni puede hacerlo, entre «causa de una idea» y «fundamento lógico» de una idea); posee menor potencia o perfección en cuanto ese proceso autónomo de pensamiento es interrumpido por ideas que son efectos de causas exteriores a él, y en cuanto sus ideas actuales no se explican como consecuencias lógicas de ideas previas de su alma. En un ser pensante absolutamente potente y perfecto, habría sencillamente una secuencia infinita de ideas, cada una de las cuales estaría lógicamente conectada con la precedente, siendo Dios, como sustancia pensante, la *Infinita Idea Dei*. La mayoría de las almas humanas consta de una secuencia relativamente fortuita de ideas; fortuita, no en el sentido de que no sean efectos de algún género de causas, sino en el sentido de que esas causas son exteriores a la secuencia y, por ello, la secuencia no resulta inteligible

en sí misma como autosuficiente. La potencia y perfección de un alma individual se incrementa según se hace menos pasiva y más activa y autosuficiente en la producción de ideas. Spinoza es menos explícito acerca de lo que constituye un aumento de potencia o perfección de un ser humano concebido como cosa o cuerpo particular extenso: no explica con claridad cuál es el equivalente, en término físico, del paso de la asociación ilógica de ideas al pensamiento lógicamente coherente. Teniendo en cuenta sus propias premisas, debe haber sobrentendido —creo— que el equivalente en términos físicos de la actividad intelectual libre es esa estabilidad interna del organismo que nos capacita para conservarnos sin fluctuaciones violentas producidas por causas exteriores; el alma es, al pensar, relativamente libre y activa cuando el cuerpo se encuentra en un estado relativamente constante en relación con su entorno y funciona libremente sin grandes intercambios de energía. Sin embargo, a falta del tratado que proyectaba acerca de los principios generales de una ciencia de la medicina, esta interpretación sigue siendo meramente especulativa.

Puede decirse que los seres humanos son conscientes de la tendencia a la autoconservación y al incremento de su propia potencia y actividad que constituye su «esencia actual» como individuos; el reflejo, en el plano de la idea, de ese *conatus* común a todas las cosas particulares de la Naturaleza, se llama deseo *(cupiditas)*. El deseo es definido como un apetito *(appetitus)* acompañado de la consciencia de sí mismo; el apetito es el *conatus*, o sea, la tendencia a la autoconservación, expresado neutralmente, es decir, ni en términos puramente anímicos ni en términos puramente físicos. De un modo semejante, el paso a una mayor potencia o perfección, en cualquier individuo, se refleja en su consciencia como alegría, y la disminución de su potencia, como tristeza. Es importante, en la filosofía moral de Spinoza, el que la alegría y la tristeza representan siempre un *cambio* de estado psicofísico; son el reflejo anímico del alza o baja de potencia o actividad del organismo. Tal cambio puede producirse, en cualquier caso particular, mediante cualquier variedad de causas exteriores; qué cosas particulares mejorarán o empeorarán la vitalidad de un individuo particular depende de la naturaleza constantemente cambiante de ese individuo: depende del estado particular del organismo individual, o sea, de la particular configuración de sus elementos primarios en el momento de su interacción con la causa exterior. Por consiguiente, carece de sentido hablar de las cosas exteriores como

si fueran alegres o tristes por sí mismas, o en términos absolutos. Aunque pueden existir ciertas cosas que, de hecho, son siempre o casi siempre fuente de tristeza o alegría para la mayoría de los seres humanos, no podemos descubrirlas mediante un razonamiento *a priori,* o sea, considerando las propiedades intrínsecas de las cosas mismas: debemos estudiar las fuentes de alegría y tristeza científicamente, en relación con los estados mudables de los organismos. Según tales definiciones, el deseo y la alegría son interpretados —y, dados los supuestos últimos de Spinoza, deben ser interpretados— como estados naturales o modificaciones de la persona que se dan con independencia de la voluntad o el juicio; mejor dicho, la voluntad y el juicio son definidos en términos de la tendencia natural y necesaria del organismo humano a mantener y aumentar su propia potencia y perfección, y aparte de ella no se les otorga significado alguno: a esa potencia y perfección las llamaré, sumariamente, vitalidad. El pasaje crucial es el Escolio a la Prop. II de la Parte III de la *Etica,* del que citaré aquí sólo unas pocas frases: «...El alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro; y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma... Todo ello muestra claramente que tanto la decisión *(decretum)* del alma como el apetito y determinación del cuerpo son simultáneos por naturaleza, o más bien son una sola y misma cosa, a la que llamamos decisión cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento y la explicamos en sus términos, y determinación *(determinatio)* cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión y la deducimos de las leyes del movimiento y el reposo...» Todo individuo, en cualquier momento de su existencia, se halla dispuesto, si lo consideramos como un cuerpo, a que su vitalidad sea estimulada o rebajada mediante el contacto con ciertas cosas; esa disposición o «determinación» es completamente explicable mediante leyes puramente físicas, y en términos de equilibrio físico y de las precedentes perturbaciones de ese equilibrio. La misma situación puede quedar igualmente bien descrita diciendo que la persona desea ciertas cosas o quiere disfrutarlas, o bien que juzga buenas o deseables tales cosas; decir que ha decidido libremente procurarse esas cosas, o que las juzga buenas, no es describir algo sepa-

rable de su «determinación» o disposición física: simplemente, es describir esa disposición con otra terminología, o sea, concebir la modificación bajo el atributo del pensamiento más bien que bajo el de la extensión. La terminología popular —«voluntad», «juicio»— es acientífica, o sea, representa percepciones confusas, porque no da cuenta de las causas de la disposición de una persona; en realidad, lo que sugieren las palabras «voluntad» y «juicio», tal como se las usa corrientemente, es que no existen dichas causas, y que la voluntad y el juicio son libres y no determinados, lo cual no tiene sentido.

En otro lugar de ese importante Escolio, Spinoza utiliza un argumento contra sus objetores que, como muchas de sus argumentaciones, es una notable anticipación de las que hoy son corrientes y nos parecen convincentes; se trata de esa clase de anticipaciones que justifica la consideración de su sistema y sus definiciones como más interesantes para el presente, en muchos aspectos, que las de Descartes. Se trata de refutar la objeción, según la cual no podemos suponer plausiblemente que las actividades más elevadas de las personas, tales como, por ejemplo, el diseño de edificios o la ejecución de pinturas, puedan presentarse como efectos de causas puramente físicas, o como si pudieran deducirse en principio de ciertas leyes que gobiernan la energía de las partículas; al describir los planes y proyectos humanos más elaborados, parece que debemos reconocer siempre una distinción irreductible y sustancial entre las actividades de la mente, más elevadas, y el funcionamiento del cuerpo, más sencillo; y ello, aun en el caso de que podamos descubrir, de hecho, ciertas relaciones causales entre ellos. Esa es la objeción. La respuesta de Spinoza a ese viejo —y aún popular— argumento es como sigue: «Nadie hasta ahora ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos: ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma» *(Etica,* III, Prop. II, Es-

colio). Spinoza está afirmando aquí que no se halla justificada *a priori* la exclusión de la *posibilidad* de una explicación física para cualquier sector del comportamiento humano; pues semejante exclusión sólo puede basarse en el argumento de la ignorancia. La diferencia entre las actividades anímicas más bajas —cuya descripción correspondiente en términos físicos estamos dispuestos a admitir— y las más elevadas, es tan sólo una diferencia en cuanto al grado de complejidad. Estamos ya dispuestos —y quizá hasta obligados— a admitir que pautas de conducta relativamente elaboradas (como, por ejemplo, las de los animales y los sonámbulos) pueden explicarse en términos físicos, sin recurrir de ningún modo a las facultades de la voluntad o el juicio; incluso en nuestra terminología corriente, de sentido común, y en la mayor parte de los contextos observables, no distinguimos entre conducta a secas y conducta intencionada, sin que haga falta llamar «intencionada» a la conducta en un sentido que excluya la explicación física. Una vez admitido esto, no queda ya justificación alguna *a priori* para trazar una línea divisoria que excluya la posibilidad de descripción y explicación en términos físicos en algún punto concreto de la escala de complejidad; podemos replegarnos, en nuestras descripciones de sentido común, sobre la terminología de «voluntad» e «intención», sencillamente porque las descripciones y explicaciones puramente físicas no están todavía disponibles de hecho: el uso de las palabras «voluntad» e «intención» revela que no poseemos, en general, ideas claras y adecuadas de las causas; se trata de confesiones de ignorancia, erigidas por los filósofos —y señaladamente por Descartes— en dogmas metafísicos fundados en un principio lógico. La fuerza y originalidad de esta argumentación consiste en reconocer —tanto en contra de Descartes como en contra de los materialistas del siglo XVII como Hobbes y Gassendi— la complejidad posible, aunque todavía inimaginable, de las estructuras y leyes físicas. Y la importancia de semejante subrayado de las casi ilimitadas complejidades de las estructuras físicas aparece con la mayor claridad en todas las discusiones recientes acerca de las relaciones entre mente y cuerpo, sobre el trasfondo del conocimiento científico del siglo XX. Descartes y los racionalistas y materialistas de su época (e incluso hasta el presente), concibieron la estructura de la materia o mundo extenso como esencialmente sencilla, regida en sus movimientos por principios geométricos o leyes mecánicas también esencialmente sencillos. El paradigma de un sistema físico era un aparato de relojería; sólo aquella parte

de la conducta humana que podía describirse y explicarse mediante el uso de conceptos, asimismo, aplicables a los relojes podía considerarse como explicable en términos científicos; y en la medida en que la conducta humana no podía equipararse a un comportamiento de relojería, no podía buscársele una explicación que fuera clara e inteligible. La hipótesis en boga era que sólo sistemas mecánicos más o menos sencillos (y el fisiólogo debía presentar el cuerpo humano como un sistema así) pueden ser considerados como sistemas físicos inteligibles. Y la dicotomía —a saber: una persona vista como una máquina regulada por leyes causales, o bien una persona vista como una sustancia espiritual libre y causalmente inexplicable— persistió mucho tiempo después de Descartes: a lo largo de los dos siglos siguientes, un materialista era alguien que intentaba hacer ver que el pensamiento y el comportamiento humanos podían analizarse mediante el uso de pautas mecánicas más o menos sencillas. En los últimos cincuenta años, los físicos han abandonado los modelos mecánicos más sencillos como esenciales a toda explicación física, y han admitido grandes complejidades estructurales de orden no mecánico, no sólo en el estudio del cerebro humano, sino en otras ramas de la biología y la fisiología: la argumentación de Spinoza ha vuelto a ser importante. Cualquier científico o filósofo debe estar hoy dispuesto a admitir que «a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de la Naturaleza, considerada como puramente corpórea» (*Etica,* III, Prop. II, Escolio). Esa cuestión debe quedar abierta, y no puede haber fundamento *lógico,* sino sólo empírico, para resolverla; y, sin duda, no puede basarse ninguna conclusión general en nuestra ignorancia actual acerca de la potencia y estructura del cerebro y cuerpo humano.

La teoría spinoziana del *conatus,* del deseo y la voluntad, está pensada para hacer ver todas las implicaciones que conlleva la admisión de la posibilidad de una explicación causal completa de la conducta humana. Ha definido aquellos términos básicos de tal manera que se desprenda lógicamente que todos los hombres persiguen su propia alegría de acuerdo con las leyes necesarias de la Naturaleza; persiguen necesariamente la alegría, no en el sentido de que deliberen siempre, de hecho, acerca de lo que se la proporcionará mayor, y luego escojan consecuentemente su acción, sino en el sentido de que lo que se llama sus elecciones, y sus alegrías, pueden siempre explicarse como nacidas del *conatus* del organismo, de su tendencia al auto-

mantenimiento y autoconservación. Cualquier cosa de cualquier género puede ser accidentalmente fuente de alegría, o sea, de aumento de vitalidad, o fuente de tristeza, o sea, de disminución de vitalidad: la reacción depende del estado psicofísico del organismo en un momento determinado. En la medida en que la idea de una causa exterior concreta llega a asociarse en mi alma a un sentimiento de alegría o de incremento de vitalidad, puede decirse que amo aquella cosa considerada como causa exterior, y que estimaré buena dicha cosa; y en cuanto que algo llegue a asociarse en mi alma a una tristeza, o sea, a un sentimiento de disminución de la vitalidad, puede decirse que lo odio y que lo estimaré malo. La sucesión de ideas que constituye mi alma está regida normalmente, según se explicó en el capítulo anterior, por leyes de asociación: una idea suscita otra porque se presentaron juntas en el pasado, o porque ideas semejantes a la primera se dieron junto con ella en el pasado. Mediante la intervención de tales leyes asociativas en la imaginación, se forma todo el complejo sistema de nuestros deseos y aversiones. Lo que llega a asociarse en nuestra alma con algo que, a su vez, está asociado a la alegría, se convierte en objeto de deseo, y esta asociación de ideas puede continuar hasta cualquier grado de complejidad. De este modo, objetos que, considerados en sí mismos, no son causas directas o primarias de alegría o tristeza para mí, pueden llegar a asociarse indirectamente con la alegría o la tristeza.

La alegría, la tristeza y el deseo son considerados por Spinoza como las pasiones primitivas, en cuyos términos tienen que definirse todas las demás pasiones o emociones. Son pasiones, no sólo en el sentido popular de la palabra, sino también en sentido técnico; surgen en la vida ordinaria (de las condiciones específicas para ello se tratará más adelante), a partir de la asociación *pasiva* de ideas. En cuanto que nacen de la asociación pasiva de ideas, son, por definición, percepciones «confusas», en las que el alma no es consciente de las causas de sus ideas. Al experimentar esas pasiones, estamos simplemente reaccionando ante causas exteriores: nuestra vida consciente actúa en el plano de la percepción sensible y la imaginación, y no en el del pensamiento lógico o entendimiento activo. Cuando en la vida ordinaria disfrutamos y perseguimos ciertas clases de cosas, o las odiamos y evitamos, las ideas que constituyen nuestra alma son «inadecuadas», y los juicios que hacemos acerca de tales cosas son acientíficos, pues dichas ideas o juicios representan sólo las interacciones entre nuestros

cuerpos y otras partes de la naturaleza, y no hacen ver las verdaderas causas de las modificaciones de nuestro cuerpo; las ideas concomitantes con esas modificaciones del cuerpo «indican más bien la constitución efectiva de nuestro propio cuerpo que la de los cuerpos exteriores» (*Etica,* II, Prop. XVI,. Corolario II), pero no muestran ni la naturaleza de nuestros propios cuerpos ni la de los cuerpos exteriores adecuadamente, según su puesto propio en el orden de causas de la naturaleza. Estos son los fundamentos de la famosa distinción de Spinoza entre emoción activa y pasiva, y la principal de sus contribuciones a la teoría de la conducta; esa distinción se desprende directamente de su otra distinción epistemológica entre imaginación (ideas inadecuadas) y entendimiento (ideas verdaderas y adecuadas). No hay nada en el vocabulario de Spinoza que se corresponda exactamente con la distinción ordinaria entre «sentir una emoción» y «pensar»: como sostiene que toda modificación del cuerpo comporta al mismo tiempo la posesión de una idea, todo género o fase de la consciencia implica tener una idea, incluso la simple experiencia de una emoción. La palabra *affectus,* aunque se halla sumamente próxima a la palabra «emoción» en el sentido usual, representa la modificación total —tanto anímica como física— de la persona. La «afección» es una pasión (en el sentido técnico de Spinoza) en la medida en que la causa de la modificación o «afección» no reside dentro de mí mismo, y es una «acción» o emoción activa en cuanto que sí reside dentro de mí: ésta es otra manera de decir que toda «afección», cuyo equivalente anímico no es una idea adecuada, tiene que ser una emoción pasiva, puesto que una idea adecuada es una idea que se sigue necesariamente de la idea que la ha precedido. Soy activo en cuanto que estoy pensando lógicamente, es decir, en cuanto que la sucesión de ideas que constituye mi alma es una serie autosuficiente y autogenerada; soy pasivo, en cuanto que mi sucesión de ideas puede explicarse solamente en términos de ideas que no son miembros de la serie que constituye mi alma, pues en este último caso las ideas que constituyen mi alma han de ser, al menos parcialmente, efectos de causas exteriores. Mis odios y amores ordinarios, mis deseos y aversiones, se suceden los unos a los otros sin conexión lógica interna alguna entre las ideas que les son anejas.

Esta doctrina es difícil de captar, de entrada, porque nosotros no usamos la palabra «causa» como la usaban Spinoza y otros filósofos de su época; nos resulta extraño identificar la *causa* de cierta idea de

mi alma con el *fundamento lógico*, a partir del cual puede deducirse esa idea; sin embargo, la distinción entre emociones activas y pasivas, y, en realidad, toda la teoría moral de Spinoza, dependen de dicha identificación. Reexponiendo: (yo experimento una emoción activa, si y sólo si la idea que es acompañamiento psíquico de la «afección» resulta lógicamente deducible de la idea previa que constituye mi alma; tan sólo si es deducible de ese modo, puede decirse que tengo una idea adecuada de la causa de mi emoción. Si la idea aneja a la emoción no es deducible de una idea previa de mi alma, se sigue que la emoción o «afección» ha de ser efecto de una causa exterior, y que, en ese sentido, yo soy pasivo por respecto a ella. Como las ideas que constituyen mi alma son los equivalentes psíquicos de las modificaciones de mi cuerpo, sólo puedo tener conocimiento adecuado de las causas de aquellas de mis «afecciones» que no son efectos de causas exteriores. Si la causa de la «afección» me es exterior, se sigue que conlleva una idea inadecuada, y la inversa es, asimismo, verdadera; por consiguiente, decir que la causa de la modificación es exterior a mí *equivale* a decir que conlleva un conocimiento incompleto y una idea inadecuada. En cuanto que soy un agente libre, inafectado por causas exteriores, poseo necesariamente conocimiento adecuado o científico, y a la inversa; sólo el hombre de entendimiento puede (lógicamente) ser libre, y sólo el hombre libre puede ser (lógicamente) hombre de entendimiento. Ahora bien: los seres humanos, al ser modos finitos, no pueden ser por principio *completamente* libres, e inafectados por causas exteriores; la libertad humana ha de ser cuestión de grados.) El método de Spinoza en las tres últimas partes de la *Etica* consiste en contrastar las condiciones efectivas y normales de la servidumbre humana con el ideal, humanamente inalcanzable, de libertad permanente y perfecta.

En su examen de las condiciones normales de nuestra vida emotiva, Spinoza procura definir las emociones corrientemente admitidas en términos de las que él considera «afecciones» primarias: alegría, tristeza y deseo. Se habían dado varios intentos anteriores de sistematizar el vocabulario de las emociones, y tales sistemas de definiciones habían sido concebidos, en general, como explicaciones de la «esencia» o «verdadera naturaleza» de las diversas emociones. Pero en el proyecto de Spinoza, los nombres de las emociones —celos, ira, miedo, envidia, etc.— no se consideran importantes por sí mismos, ni se

entiende primariamente que sus definiciones nos aclaren la «verdadera naturaleza» de cada emoción particular nombrada en el vocabulario corriente. Uno de los principios esenciales de su lógica, siempre nominalista, es el de que las definiciones de los términos generales abstractos del lenguaje corriente no pueden producir conocimiento auténtico; carece de sentido hablar de una esencia de los celos que sea común a los celos de otro y a los míos. Spinoza insiste vigorosamente *(Etica,* III, Prop. LVII, Escolio) en que el gozo de un hombre es esencialmente distinto del gozo de otro, aunque el nombre común les sea aplicable a ambos: la diferencia entre dos experiencias depende de la naturaleza particular («esencia actual») de los individuos particulares en cuestión, y ésta depende a su vez de sus situaciones particulares en la Naturaleza. Entender las dos experiencias significa situar cada una de ellas dentro de la cadena de causas de la Naturaleza en su conjunto; es inútil indagar en las vagas semejanzas representadas por el nombre común abstracto. El catálogo de las emociones, y los análisis que Spinoza hace de ellas en términos de alegría, tristeza y deseo, sirve principalmente para hacer ver que las emociones pueden entenderse e interpretarse a partir de sus principios, y como surgidas en último término del *conatus,* la tendencia a la autoconservación, común a todas las cosas de la Naturaleza, humana o no; además, el catálogo sirve para presentar convincentemente en detalle las variedades de la servidumbre y la sinrazón humanas. Se hace ver que las emociones corrientemente admitidas —ambición, codicia, piedad, orgullo y muchas otras— se diferencian sólo según la manera en que evocan las pasiones primarias: alegría, tristeza y deseo. En nuestra experiencia corriente de esta lista completa de emociones, «nos balanceamos, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer» *(Etica,* III, Prop. LIX, Escolio); éste es uno de los poquísimos casos de metáfora retórica en la obra de Spinoza: para él, como para Montaigne, el hombre en su condición normal es, esencialmente, *chose ondoyante,* patéticamente inestable e irrazonable. La lista de emociones del final de la Parte III de la *Etica,* aunque pensada principalmente para aclarar las múltiples complicaciones del deseo y sus objetos, contiene abundantes observaciones psicológicas agudas; por ejemplo, acerca de las alternativas naturales de amor y odio hacia la misma persona. Spinoza, con su estilo despegado e impersonal, observa los retorcimientos y perversidades del sentimiento humano más de cerca que la mayoría de los

filósofos-psicólogos de su época: es mucho menos esquemático y tosco que Hobbes, y se halla más próximo a los grandes moralistas franceses con su tranquilo pesimismo. Los abundantes filósofos que han intentado hacer ver que las variedades del sentimiento y comportamiento humanos son deducibles a partir de un impulso primario hacia el placer y la autoconservación han simplificado en exceso, por lo general, las intrincaciones de la conducta humana: han presentado a los hombres más rígidamente racionales y autoconscientes de lo que son. En este sentido, Spinoza no era racionalista, y tiene en cuenta las variedades, literalmente infinitas, de la estupidez y torpeza humanas, porque las alegrías y tristezas de cada individuo son esencialmente diferentes, al depender de su constitución individual y de su posición en la Naturaleza. Al subrayar la torpe irracionalidad de los amores y odios humanos normales, de los deseos y aversiones, y su independencia por respecto al pensamiento y la intención conscientes, Spinoza se encuentra más próximo, una vez más, a la psicología moderna de lo que lo estaba la psicología ordinaria de sus contemporáneos: es sin duda menos superficial que Descartes, quien no parecía interesado en las fuentes menos conscientes de la impotencia humana, y rechaza el fácil optimismo de la apelación cartesiana a la voluntad y la razón. A fin de entender las reacciones de un hombre corriente, debemos fijarnos, no en sus propias declaraciones acerca de sus sentimientos y motivos, sino, antes que nada, en su especial constitución física, y, en segundo lugar, en las series de asociaciones y hábitos inconscientes establecidos a través de sus experiencias particulares. Las explicaciones que ofrece un hombre ignorante de sus propios motivos y conducta serán lo que hoy llamamos racionalizaciones; dará razones plausibles de por qué siente y se comporta de cierto modo, pero esas razones, expresadas en términos de elecciones y decisiones deliberadas, no aportarán las verdaderas causas de sus reacciones. El hombre corriente, al racionalizar, se expresará como si sus deseos y aversiones estuvieran determinados por las propiedades de los objetos exteriores; si realmente es un hombre corriente, y no un filósofo, no verá que sus deseos y aversiones están determinados por su propia constitución y su experiencia anterior, hasta que esas causas se le señalen.

El paso de la vida normal de emoción pasiva e ideas confusas a la vida de emoción activa e ideas adecuadas propia de un hombre libre ha de lograrse, en cualquier caso, mediante un método que no se diferencia, en ciertos aspectos, de los métodos de la psicología mo-

derna; la cura, o método de salvación, consiste en hacer al paciente más consciente de sí mismo, y conseguir que advierta la lucha más o menos inconsciente que mantiene consigo mismo para conservar su propio ajuste y equilibrio interno; debe lograrse que compruebe que es esa lucha continua la que le expresa a él mismo en sus alegrías y tristezas, deseos y aversiones. El odio y el amor, los celos y el orgullo, y las demás emociones que experimenta, pueden presentársele como compensaciones necesarias para restaurar la pérdida de «energía psíquica». Hay un paralelo evidente entre la concepción de Freud de la *libido* y la de Spinoza del *conatus*; la importancia de dicho paralelo, bastante más que superficial, consiste en que ambos filósofos conciben la vida emotiva como basada en un impulso o tendencia, universal e inconsciente, hacia la autoconservación; ambos mantienen que toda frustración de dicho impulso debe manifestarse en nuestra vida consciente bajo la forma de una conmoción penosa. Se sostiene que toda persona dispone de cierta cantidad de energía psíquica, duplicado (al menos para Spinoza) de su energía física, y las alegrías y tristezas conscientes son la contrapartida de la expresión relativamente no practicada y de la frustración de esa energía. En consecuencia, tanto para Spinoza como para Freud, el elogio y la censura morales de los objetos de nuestros deseos particulares, y de las fuentes de nuestro placer, son supersticiones irrelevantes; sólo podemos liberarnos a nosotros mismos mediante el entendimiento de las verdaderas causas de nuestros deseos, tras lo cual éstos cambiarán de dirección. Tanto según Freud como según Spinoza, el principal error de los moralistas convencionales consiste en hallar razones morales y *a priori* para reprimir nuestra energía natural, nuestra *libido* o *conatus*: ambos condenan el puritanismo y el ascetismo en un tono notablemente parecido y por razones generalmente parecidas. El ascetismo es sólo una expresión entre otras de la depresión de la vitalidad y la frustración de la *libido* o el *conatus*; engañémonos como nos engañemos, nuestros sentimientos y conducta, incluso aquella que caracterizamos como autonegación, pueden siempre explicarse como efectos de impulsos que son independientes de nuestra voluntad consciente. En consecuencia, tanto Spinoza como Freud presentan los problemas morales como problemas esencialmente clínicos, en los que sólo confusión puede introducirse mediante el uso de calificativos laudatorios o reprobatorios, o mediante actitudes emotivas de aprobación o desaprobación. Sólo puede haber, por principio, un camino para alcanzar

la cordura y la felicidad: el de llegar a entender las causas de nuestros propios estados de alma. El vicio, si es que hay que darle un significado a esta palabra, consiste en aquel estado de enfermedad del organismo en que ni el alma ni el cuerpo funcionan libre y eficientemente. En este sentido, el vicio siempre se le revela al agente como esa depresión de la vitalidad que es la tristeza; vicio y tristeza están necesariamente conectados, como lo están la virtud y la alegría: éste es otro modo de decir que, en el sentido spinoziano de la palabra, «la virtud es su propio premio». La alegría, en ese sentido primario de la experiencia de un estado de eficiencia del organismo, es distinta, según Spinoza, de la mera estimulación local, que llama «titilación» *(titillatio)*. Cuando hablamos corrientemente de alegría o placeres, nos referimos sólo a dichos estímulos transitorios y parciales, y a causa de tal empleo de la palabra parece paradójico afirmar una conexión necesaria entre virtud y alegría; pero en este contexto la alegría *(laetitia)* se contrapone, en cuanto sensación de bienestar íntegro del organismo, a la alegría en el sentido más corriente de excitación transitoria. Esta oposición entre un sentimiento de bienestar total y un mero estímulo temporal tiene una larga historia filosófica de Platón en adelante; quizá corresponda a cierto hecho de nuestra experiencia que se refleja en la asociación ordinaria de las palabras «felicidad» *(laetitia)* y «placer» *(titillatio)*. Pero sospecho que todas esas precisas rotulaciones y clasificaciones son irrelevantes para quien quiera realmente explorar las variedades de la experiencia humana.

Podrían hallarse otros útiles puntos de comparación entre los dos grandes pensadores judíos, Freud y Spinoza, ambos aislados, severos e inflexibles dentro de sus originales vías de pensamiento. Los puntos particulares de semejanza entre ellos se desprenden a partir de su concepción central común, la de la *libido* o el *conatus*, el impulso natural hacia la autoconservación y la ampliación de la potencia y la energía, considerado como clave para entender todas las formas de la vida personal. Ninguno de los dos sugiere toscamente que todos los hombres persigan conscientemente su propio placer o procuren deliberadamente ampliar su potencia propia, sino que ambos insisten en que los hombres deben ser estudiados científicamente, en cuanto organismos dentro de la Naturaleza, y en que sólo mediante un estudio semejante podrían ser capaces los hombres de entender las causas de su propia debilidad. En consecuencia, ambos han sido ata-

cados por haber insistido en un estudio completamente objetivo y clínico del sentimiento y la conducta humanos. Hay, por último, una semejanza, también evidente, pero más difícil de precisar, relativa al acento grave, profético, escrupulosamente objetivo, con que ambos socavan quedamente todos los prejuicios establecidos de la moralidad popular y religiosa: ambos insisten del mismo modo, tranquilamente despiadado, en que debemos examinar en cada caso las causas naturales de la infelicidad humana como examinaríamos las causas de las imperfecciones de cualquier otro objeto natural; los problemas morales no pueden resolverse recurriendo a la emoción y el prejuicio, que son siempre síntomas de ignorancia. Ambos han provocado el aborrecimiento que suscita quien tiende a considerar al hombre como un objeto natural y no como un agente sobrenatural, y que se preocupa impasiblemente por entender la naturaleza de la debilidad humana, más bien que por condenarla. Al leer a Spinoza, no debe olvidarse que le importaba, ante todo, señalar el camino hacia la libertad humana, a través del entendimiento y conocimiento de la naturaleza.

Libertad y pautas morales

Nuestra vida normal consiste en una serie de agitaciones y «fluctuaciones» del alma, que reflejan las múltiples influencias a las que nos someten las incesantes modificaciones de la Naturaleza: sentimos tristezas, alegrías y deseos, y experimentamos un flujo de emociones complicadas y ambivalentes. Asociamos naturalmente tales agitaciones, en nuestras ideas confusas, con personas y objetos exteriores, como si fueran causas suyas. Spinoza señala que estamos adiestrados y condicionados desde niños para odiar ciertas cosas y amar otras, y para asociar con la tristeza las ideas de ciertas cosas, y las de otras con la alegría. Mediante el hábito y la asociación, llegamos a llamar buenas a unas cosas y malas a otras: las llamamos buenas, según el uso común de la palabra, si sus ideas, como resultado de nuestra experiencia anterior, nos causan alegría, y si se han convertido, consciente o inconscientemente, en objetos de deseo. Como los seres humanos, en general, tienen una estructura psicofísica en cierto modo parecida, y se hallan sujetos en general a influencias exteriores aproximadamente similares, tiene que haber, de hecho, ciertas cosas deseadas o apreciadas, en general, por la mayoría de los hombres normales;

las cosas que son objeto de los apetitos normales, o cuya idea va asociada normalmente con la alegría, son llamadas buenas, en este sentido cuasi-objetivo de la palabra; y aquellas cosas cuya idea resulta depresiva de hecho para los hombres normalmente constituidos, son llamadas, en tal sentido, malas. Spinoza puede conceder que los calificativos morales «bueno» y «malo» se usan, popular e inteligiblemente, en dicho sentido cuasi-objetivo; en esa medida tienen el mismo uso que palabras como «agradable» o «admirable»: indican los apetitos y repugnancias de quien las usa, o los que resultan ser gustos de la mayoría de los hombres normales. Pero es importante observar que los calificativos popularmente usados no deben interpretarse como si se refirieran a las propiedades intrínsecas de las cosas o personas llamadas buenas o malas; se refieren más bien a la constitución y reacciones de las personas que aplican dichos calificativos. Sin embargo, se da una ampliación natural de ese uso popular de las palabras «bueno» y «malo». Llegamos naturalmente a hablar de hombres «normales» y de la constitución «normal» del hombre; al hablar de «hombre» en abstracto, acabamos por formar una noción universal, o sea, una imagen compuesta vaga, de lo que un hombre habría de ser, es decir, del tipo o modelo de hombre. Nos inclinamos entonces a pensar ese tipo o ideal de hombre como pensamos una casa ideal o un teatro ideal. De los objetos creados por los seres humanos con un objetivo definido, de los artefactos tales como las casas o los teatros, puede decirse con propiedad que se ajustan más o menos estrictamente a la norma o ideal de lo que una construcción habría de ser; podemos juzgar hasta qué punto una casa concreta satisface los objetivos conforme a los cuales son proyectadas las casas en general. Pero caemos en la confusión cuando, tras formar una noción universal abstracta acerca de un género natural, llegamos a pensar esa noción universal como si representara el ideal o ejemplar perfecto de ese género natural: formamos así una noción general de lo que habría de ser un hombre, al modo en que formamos una noción general de lo que habría de ser una casa, y juzgamos de la mayor o menor perfección de los hombres, como de la de las casas, según se ajustan a ese ideal. Lo que engañosamente implica esa manera de pensar es que los seres humanos y los otros géneros naturales están proyectados conforme a un propósito. Decir de una casa que es imperfecta en algún aspecto es enunciar algo a lo que puede atribuírsele un significado definido mediante una comprobación objetiva; el enunciado se

comprueba mediante la comparación de la casa efectiva con lo proyectado en su diseño. Decir de un hombre que es imperfecto de algún modo parece como si fuese hacer un enunciado comprobable mediante el mismo procedimiento, y que parece tener, de un modo semejante, un sentido definido; pero eso es completamente engañoso, ya que no debemos dar por supuesto que los seres humanos, o cualesquiera otros objetos naturales, han sido proyectados según alguna finalidad. En consecuencia, carece de sentido pensar en ellos como si cumplieran o dejaran de cumplir un propósito o designio. Cuando pensamos de los hombres particulares que son perfectos o imperfectos en cierto modo, o como si fueran (en este sentido) ejemplares buenos o malos de su género, lo único que hacemos es compararlos con alguna noción general abstracta, que se ha formado en nuestras almas, acerca de lo que habría de ser un hombre, y esta noción general no tiene significación objetiva alguna, sino que surge tan sólo de nuestras propias asociaciones particulares: no puede ser más que una proyección arbitraria de nuestros propios gustos, intereses y experiencias. Siempre que oigamos tratar a los objetos naturales como si fueran artefactos, tendremos la evidencia más segura de que estamos ante una superstición teológica: Spinoza no admitirá alusión alguna a los proyectos o a las causas finales en el estudio de la Naturaleza.

El destructivo análisis spinoziano de las bases de los juicios morales corrientes, y de las pautas que conllevan, se sigue directamente de las proposiciones básicas de su lógica: 1. Las propiedades de cualquier cosa, dentro de la Naturaleza, son deducibles de las leyes necesarias de autodesarrollo de la Naturaleza en su conjunto; si algo se nos aparece como imperfecto o malo, en el sentido de que «no es lo que habría de ser», se trata tan sólo de un reflejo de nuestra ignorancia de dichas leyes necesarias. Si entendiéramos los principios necesarios de los que depende la naturaleza individual de las cosas particulares, entenderíamos por eso mismo el papel que las diversas cosas desempeñan en el sistema entero. Filosóficamente hablando, todas las cosas finitas de la Naturaleza son imperfectas, en el sentido, sencillamente, de que son cosas finitas dentro de la Naturaleza, siendo ésta lo único que es completo y perfecto; pero todas ellas encajan perfectamente en el sistema, y no hay posibilidad de que sean de otro modo que como son. 2. Todos los términos generales clasificatorios, que distinguen diferentes géneros naturales, son imágenes confusas, formadas por efecto de una asociación arbitraria de ideas, y no

representan las esencias reales de las cosas. Entender la naturaleza de algo es encajarlo en el sistema de causas y efectos de que forma parte; todas las clasificaciones cualitativas son subjetivas y arbitrarias. Pensar en las cosas o en las personas como si cumplieran o dejaran de cumplir un proyecto o designio implica mantener la existencia de un creador distinto de su creación, y puede demostrarse que esa concepción no tiene sentido. Al repudiar toda la lógica clasificatoria tradicional y, junto con ella, la investigación aristotélica de las esencias reales de los géneros naturales, Spinoza tiene que repudiar, asimismo, la concepción de las causas finales, que constituía toda una parte de esa lógica tradicional. Expresiones como «la naturaleza esencial del hombre» y «el objetivo de la existencia humana» sobreviven en la filosofía y lenguaje populares tan sólo como indicios de aristotelismo, que no pueden tener puesto alguno en un lenguaje científico. La moralidad popular y tradicional está fundada, en gran medida, sobre la supervivencia de esas ideas precientíficas y confusas. En la alabanza y la condena moral ordinarias, hacemos necesariamente una referencia implícita a algún modelo o ideal de lo que habría de ser una persona, o aceptamos algún fin, propósito o designio en la existencia humana.

Considerado científicamente y a la luz del conocimiento sistemático, no hay nada que pueda ser llamado en sí mismo moralmente bueno o malo, moralmente perfecto o imperfecto: todo es lo que es como consecuencia de leyes necesarias. Decir que alguien es moralmente malo implica, en el uso popular, que podría haber sido mejor: esa implicación es siempre necesariamente falsa, y refleja siempre un conocimiento imperfecto. Spinoza no puede admitir ningún sentido, según el cual «bueno» y «malo» puedan aplicarse a personas que no sea a la vez un sentido en que esas palabras resultan aplicables a cualesquiera otros objetos naturales, sean animales o cosas. Esta perturbadora discusión es el núcleo de la cuestión entre determinismo y libre albedrío, cuestión que debemos considerar ahora.

Las expresiones «*moralmente* bueno» y «*moralmente* malo», y sus equivalentes han sido usadas generalmente, al menos en Europa, de modo que implícitamente distinguiesen los seres humanos de los animales y objetos inanimados. Parte de la fuerza de la palabra «moral» está en que sólo los seres humanos pueden ser juzgados significativamente como moralmente buenos o malos, porque sólo de los seres humanos puede decirse que deliberan y escogen; lo que

distingue a los seres humanos en cuanto sujetos posibles de juicios *morales* es que, en general, tiene sentido (aunque sea a menudo falso) decir de un ser humano que podría haber obrado de manera diferente, si así lo hubiera elegido. La «hipótesis monstruosa» de Spinoza, y la única parte de su filosofía que se hizo famosa inmediatamente, en general, fue que dicho criterio para caracterizar a los seres humanos, a través del ejercicio de la voluntad y elección racionales, es mera superstición: una superstición que debe rechazarse al avanzar en la escala del conocimiento natural. Spinoza no negaba, y ningún determinista filosófico podía hacerlo plausiblemente, que nosotros hablamos de hecho —en el uso ordinario del lenguaje— de las personas en cuanto opuestas a los animales y objetos inanimados, por virtud de su libertad para escoger entre rumbos de actuación alternativos. Pero su determinismo no puede ser refutado mediante el tipo de argumento que los filósofos propenden hoy a utilizar cuando atacan tales tesis metafísicas, a saber, mediante el recurso a dichos usos establecidos del lenguaje; pues él está precisamente criticando —y dando razones para hacerlo— tales usos ordinarios del lenguaje como supersticiosos, y como reflejos de ideas inadecuadas y pensamiento precientífico. Sostiene que abandonaremos necesariamente la noción de libertad de elección al aumentar nuestro conocimiento y entendimiento de la Naturaleza, y de la humana como parte de ella: y esta tesis no es tan fácil de rebatir. La argumentación de un determinista metafísico como Spinoza parece sencilla y apremiante. A medida que adquirimos progresivamente un mayor conocimiento científico de la conducta y reacciones de los seres humanos, puede hacerse ver mejor que sus acciones son deducibles de las leyes de la naturaleza. Es ésta una sencilla tautología, ya que al decir conocimiento «científico» queremos decir simplemente la explicación de los acontecimientos en cuanto deducibles de las leyes en la naturaleza. Si se prueba que una acción humana es deducible de una ley de la naturaleza, o sea, si se la presenta como efecto de una causa, hay por lo menos un sentido en el que debemos decir que el agente no podría haber actuado de otra manera en ese caso, o sea, que ninguna acción alternativa era posible; y si ninguna acción alternativa, en tal sentido, le era posible, no parece razonable admitir que tiene sentido decir que podría haber obrado de otro modo, si lo hubiera escogido. Por lo tanto, según aumenta nuestro conocimiento psicológico y fisiológico de las acciones y reacciones hu-

manas, disminuye necesariamente la lista de acciones humanas de las que podemos decir razonablemente que «una acción alternativa era posible», o «él podría haber obrado de otro modo»; y esto parece equivaler a decir que todo enunciado del género de «una acción alternativa era posible» o «él podría haber obrado de otro modo» es necesariamente un síntoma de que nuestro conocimiento científico es incompleto, o sea, una expresión de nuestro estado actual de ignorancia: y esto es, precisamente, lo que Spinoza mantenía.

Spinoza formula este sencillo y poderoso argumento de un modo elíptico y en su terminología propia, utilizando su básica distinción lógica entre ideas adecuadas, que son proposiciones lógicamente necesarias, e ideas inadecuadas, que son proposiciones contingentes, o sea, proposiciones que podrían (lógicamente) ser falsas. En cuanto que tenemos conocimiento adecuado, entendemos las acciones de cualquier persona como efecto necesario de una causa; en la medida en que nuestras ideas son inadecuadas, nuestro pensamiento se representa la acción como contingente e incausada. Según la lógica de Spinoza, el descubrimiento de la causa de un acontecimiento equivale al descubrimiento de las leyes mediante las cuales la presencia de tal acontecimiento podría explicarse adecuadamente; y, a su vez, se hará ver que esas mismas leyes derivan de ciertas premisas de orden más elevado, y la ley será gradualmente encajada en el único sistema deductivo que es Dios o la Naturaleza, concebida bajo el atributo del pensamiento; a medida que nuestro conocimiento crece, toda acción humana se convierte en un eslabón necesario de la infinita cadena de causas. «Los hombres se creen libres, en cuanto que son conscientes de sus voliciones y deseos, e ignorantes de las causas que los disponen a querer y desear...» La superstición es, por definición, ignorancia de las causas; cuando no conocemos la causa de alguna cosa, aceptamos supersticiosamente alguna explicación en términos de designio o finalidad según la cual fue hecha esa cosa: la superstición es la creencia en causas finales. En el nivel más primitivo de superstición, explicamos la caída de una piedra de un tejado como resultado de la voluntad divina de matar a alguien; pero a medida que aumenta nuestro conocimiento físico, descartamos esas explicaciones sobrenaturales de los acontecimientos físicos en términos de causas finales y actos voluntarios, en favor de explicaciones puramente científicas. Pero por respecto a las acciones humanas, que conllevan una estructura causal más

complicada, nos encontramos todavía, generalmente, en situación de ignorancia primitiva de las causas, y por eso nos contentamos con describir la mayor parte de la conducta humana en términos de actos inexplicables de voluntad: tales explicaciones populares y precientíficas del comportamiento humano son desplazadas necesariamente por explicaciones en términos causales a medida que nuestro conocimiento aumenta, y que las ideas confusas de la imaginación son sustituidas por las ideas adecuadas del entendimiento. Las explicaciones precientíficas de la personalidad son propias de los grados más bajos del conocimiento *(experientia vaga)*, y se reflejan naturalmente en los usos familiares del lenguaje del sentido común; es responsabilidad del filósofo hacer ver su inadecuación al juzgarlas mediante esas pautas de conocimiento auténtico que todos nosotros reconocemos implícitamente. Pero un filósofo debe esperar tropezar con una áspera resistencia sentimental por parte de aquellos cuyos deseos y temores, amores y odios, están ligados a las primitivas supersticiones que presentan a las personas como causas libres e incausadas. Pueden encontrarse, sin duda, pasajes en la *Etica* que, cuando se citan (como suele ocurrir) fuera de contexto, producen la impresión de que Spinoza negaba que pudiera hallarse en nuestra experiencia algo que se correspondiera con las nociones de «voluntad» o «elección». Semejante negación sería perfectamente absurda, pero no es consecuencia necesaria de su argumentación determinista, y, según creo, no la pretendió. No le hacía falta negar —y creo que no lo hizo— que somos conscientes de hecho, a menudo, de un estado que describimos como «elección entre alternativas» o «decisión mediante un acto de voluntad de hacer lo que no queremos hacer»; frecuentemente nos hallamos en un estado de «fluctuación de ánimo» *(fluctuatio animi)*, y de ese estado surge finalmente una decisión, a menudo con una peculiar sensación de esfuerzo. Lo que Spinoza sostiene es sólo que, al dar una explicación coherente y racional de las acciones humanas en términos de sus causas, «voluntad» y «elección», en cuanto fenómenos psicológicos, no tienen un lugar especial: son simplemente un modo de la conciencia entre otros, un conjunto —entre otros— de ideas en la secuencia que constituye nuestra alma. Sin embargo, en el nivel de sentido común, precientífico, hablamos como si los actos conscientes de voluntad o elección deliberada constituyesen por sí mismos *explicaciones* adecuadas de la acción humana, porque somos conscientes de

actos de voluntad y elección, pero no de sus causas. Tales pseudoexplicaciones aluden a los designios conscientes del agente, pero no a las causas originarias y verdaderas de su acción, y por ello son inadecuadas como explicaciones, pues no presentan las acciones como ejemplos de los rasgos necesarios del orden natural, sino como meramente contingentes, y como efectos de elecciones «libres» de los individuos. Ahora bien; los individuos, al ser modos finitos en el seno de la Naturaleza, no pueden ser «libres» en el sentido de que sus acciones carezcan de causa; sólo parecen libres a los ignorantes, lo mismo que la caída de la piedra: las diferencias, a este respecto, entre la persona y la piedra consisten en la complejidad comparativa de las causas, y en el hecho de que una persona puede, con su pensamiento, seguir el verdadero orden intelectual de las causas. La consciencia que una persona individual tiene de sus propias necesidades y esfuerzos *(appetitus)* se refleja en su conciencia como deseo *(cupiditas)*. Pero ese deseo, asociado con su persecución de fines particulares, no es sino el reflejo en el plano de la idea de su estado total, determinado a su vez por una diversidad de causas internas y externas; por ello, podemos explicar adecuadamente su búsqueda de fines particulares sólo en términos de dichas causas, y no viceversa.

El determinismo, enunciado de un modo tan implacable, ya no es tan ampliamente aceptado como lo era en el siglo XIX por muchos pensadores no teológicos; necesitamos hoy un esfuerzo de imaginación para reconstruir las condiciones intelectuales a partir de las cuales pareció generalizadamente plausible. La sencilla fe de Laplace en la posibilidad teórica de una explicación completa de cualquier estado del universo es considerada hoy, en general, como lógicamente absurda. El determinismo, en esta forma extrema, parece plausible solamente en una época en que se aceptan las posibilidades de una explicación científica *completa* como absolutamente *ilimitadas*. Si se acepta que hay una *única* forma de explicación científica que es, o debe ser, aplicable por principio a cualquier cosa o acontecimiento del universo, sean cuales sean sus diferencias cualitativas y por grande que sea su complejidad, entonces parecerá razonable rechazar gran parte del lenguaje de sentido común que aplicamos corrientemente a las elecciones y decisiones de los seres humanos, pues lo que aparentemente conlleva tal lenguaje, según se lo usa corrientemente, es que formas de explicación

aplicables al comportamiento de los animales y cosas físicas son *por principio* inaplicables al comportamiento de los seres humanos; comúnmente, parece que damos por supuesto que el tipo de explicación aceptado en física o biología debe ser de tal género, por principio, que sea radicalmente diferente de los tipos de explicación que pueden darse de la conducta racional humana. Las maneras de hacer descripciones personales en el lenguaje corriente vienen heredadas de períodos en que aún no se tomaba en consideración una psicología sistemática, paralela a las demás ciencias naturales; parecen provenir de la época de la magia: al menos, éste es el pensamiento de un optimista científico. En la fase heroica, pionera y confiada de la ciencia moderna, que se extiende aproximadamente desde Galileo a Einstein, esta última barrera que queda es, naturalmente, desafiada, y se considera la posibilidad de un único lenguaje de la ciencia, completo y de aplicación ilimitada: precisamente esta pretensión de eliminar la barrera entre las opciones humanas y los movimientos del mundo animal y físico es la tesis del determinismo. Semejantes visiones confiadas de un único sistema o lenguaje de la ciencia se advierten menos hoy, en parte porque el desarrollo efectivo de las ciencias en los últimos cincuenta años no ha ido de acuerdo, en general, con el sencillo programa considerado originariamente; las diversas ciencias no han ido tendiendo, de hecho, a configurarse según un único y sencillo patrón de explicación mecánica, y no han hecho ver que sea suficiente para todos los proyectos un conjunto único de nociones matemáticas intuitivamente evidentes. Algunos de los modelos de explicación física han sido puestos en tela de juicio, en cuanto que su aplicación es restringida, y no universal, y se han adoptado tipos de teorías nuevos y más complejos para determinados propósitos. Los teóricos de la ciencia ya no propenden a hablar con tanta confianza de un único sistema de leyes naturales en cuyos términos puedan ser explicados, en principio, todos los acontecimientos naturales. Más bien se inclinan a considerar una diversidad de sistemas superpuestos de distintos tipos, cada uno de los cuales resulta apropiado para ciertos propósitos específicos y en determinados contextos limitados. Por consiguiente, el determinismo metafísico, del que Spinoza fue el proponente más inflexible, ya no parece una solución tan aguda a filósofos y moralistas; el primitivo optimismo acerca de la construcción de un lenguaje de la ciencia unificado y omniabarcante se ha

oscurecido, al menos temporalmente, y parece hoy discutible que vayan a surgir del estudio de la psicología explicaciones causales sencillas y definidas, de tipo no sustancialmente distinto de las explicaciones físicas: al menos, ésa es una cuestión que se considera abierta, y que, por principio metódico, es prudente dejar abierta. Sin duda, intentaremos siempre establecer alguna teoría sistemática del comportamiento humano, pero no se puede pronosticar dogmáticamente qué formas adoptarán las teorías, o hasta qué punto entrarán en conflicto con nuestras descripciones precientíficas corrientes de la conducta humana.

Estos son, resumidos a grandes rasgos, los factores históricos que explican por qué la forma de determinismo spinoziana es hoy generalmente rechazada. Pero no pueden desdeñarse sus argumentos simplemente en virtud de que, tal como Spinoza los enunció, dependen de su tesis metafísica de la unidad de la Naturaleza como sistema causal, pues el meollo de su argumentación puede aún reexponerse (según creo) como algo independiente de su premisa metafísica. En cuanto metafísico, Spinoza afirma que la Naturaleza *debe* concebirse como un sistema causal totalmente inteligible, infinito y completo en sí mismo; y puede probarse que cualquier otra concepción de ella es lógicamente autocontradictoria. Pero un determinista puede rechazar esa inferencia que procede desde la coherencia lógica de las definiciones de Spinoza hacia la naturaleza de la realidad y, sin embargo, puede seguir usando el argumento de que, *en la proporción* en que aumenta nuestro conocimiento científico, o sea, nuestro conocimiento de las causas, abandonamos necesariamente la concepción primitiva de los seres humanos como no determinados en sus elecciones; puede admitir que nuestro conocimiento científico no es posible que sea nunca completo de hecho, e incluso que no puede tener sentido hablar de conocimiento científico completo. Y, sin embargo, aun podría seguir manteniendo que pensamos en los seres humanos como agentes libres —que en tal respecto se distinguen de las demás cosas de la Naturaleza— sólo en la medida en que ignoramos las causas de su comportamiento, y en cuanto que nuestro conocimiento científico es incompleto. Como apoyo de su tesis puede indicar el hecho de que, tan pronto como llegamos a entender las causas de un género particular de conducta humana, dejamos en general de considerar a los hombres como moralmente responsables —en el sentido normal— del tipo de conducta ya cau-

salmente explicada: de hecho, dejamos de aplicarles calificativos puramente morales, como agentes responsables. Cuando la conducta que llega a ser explicada causalmente era considerada antes moralmente perversa, acabamos por considerarla como síntoma de una enfermedad, curable —si es que lo es— mediante la eliminación de sus causas; las expresiones de desaprobación moral llegan a parecernos inútiles e irrelevantes. Conforme progresa la psicología en sus diversas ramas, los pecados y perversiones de agentes libres pasan a ser considerados enfermedades de pacientes; la línea de separación, trazada por nuestro pensamiento y lenguaje de sentido común, entre una enfermedad o condición patológica, de la que no es responsable quien la sufre, y una perversión, que el agente podría haber evitado, se borra gradualmente caso tras caso; los criminales jóvenes son reclasificados como delincuentes juveniles, cuya conducta antisocial puede curarse mediante el tratamiento apropiado, pero no censurarse de un modo útil y razonable, con las implicaciones puramente morales que antes se unían a dicha censura; las palabras mismas («antisocial» en lugar de «malo», «delincuente» en lugar de «criminal», etc.) hacen ver la erosión gradual de la antigua actitud de sentido común, conforme avanza el conocimiento científico. En el plano del sentido común —puede argumentar un spinozista— ajustamos al azar nuestras actitudes morales, considerando a los hombres como agentes libres siempre que ocurre que ignoramos las causas de sus acciones. Pero el filósofo-científico, que intenta ante todo conseguir consistencia intelectual en su pensamiento, no puede contentarse con las faltas de lógica de la costumbre corriente; puede demostrarse a sí mismo que la lista de acciones que puede considerar evitables se reduce conforme avanza el conocimiento científico, y, además, que la costumbre corriente no proporciona un principio constante y objetivamente justificable mediante el cual podamos distinguir las acciones evitables y moralmente censurables de otros acontecimientos naturales. En cuanto filósofo, se halla consciente de nuestro efectivo estado presente de relativa ignorancia, y puede considerar la posibilidad de un avance indefinido en el entendimiento de las causas de la conducta humana, tanto si en algún caso particular esas causas han sido descubiertas de hecho como si no lo han sido, o van a serlo probablemente pronto. Según Spinoza, sabemos *a priori,* y podemos probar, que el conocimiento humano debe ser limitado e incompleto en todos sus planos: si no fuera así, dejaría

de ser conocimiento humano y pasaría a ser conocimiento divino. Pero sabemos igualmente *a priori* lo que es la ignorancia y lo que sería un conocimiento completo, pues si no fuera así no podríamos distinguir, como lo hacemos, entre conocimiento adecuado e inadecuado; somos capaces de darnos cuenta de la inadecuación de nuestro conocimiento científico presente por respecto a la conducta humana, y podemos considerar la posibilidad de que nuestro conocimiento llegue a ser progresivamente menos inadecuado, y esto es precisamente lo que el filósofo está haciendo cuando mantiene la tesis determinista.

A lo largo de toda su obra, ya trate de materias políticas como de religiosas o puramente éticas, Spinoza está alegando constantemente, en oposición a la teología tradicional y a la opinión respetable, en favor de un estudio puramente naturalista y científico de todos los aspectos del pensamiento y la conducta humanos; insiste sin cesar en que las actitudes emotivas y morales, que sólo pueden ser reflejo de nuestros deseos y temores subjetivos, no pueden por menos de estorbar nuestro entendimiento de las causas de nuestra infelicidad y sinrazón, estorbándonos, por tanto, en nuestra búsqueda de la sabiduría. Si es que queremos mejorar a los seres humanos, debemos estudiar las leyes naturales de su conducta tan desapasionadamente como estudiaríamos la conducta de los árboles y los caballos. En el siglo XX esta tesis, si bien no siempre combinada con la creencia en un determinismo estricto, es muy familiar en teoría, aunque todavía no esté generalizada en la práctica; en el siglo XIX, le granjeó a Spinoza la admiración de Flaubert y otros muchos que previeron en su época con mayor facilidad la necesidad de una historia natural de la religión, los códigos morales y las estructuras sociales. Pero en el siglo XVII, que era todavía predominantemente en toda Europa una época de creencia en causas sobrenaturales, una aproximación puramente naturalista a los asuntos humanos resultaba aterradora, y para el *dilettante* ordinario (como hace ver la correspondencia de Spinoza), era casi ininteligible. Spinoza parece haber sido el único, entre las grandes figuras de esa época, que anticipó en cierto modo las concepciones modernas acerca de la escala del universo y del puesto relativamente infinitesimal ocupado por el hombre dentro del vasto sistema; en Descartes y Leibniz, y en la mayor parte de los escritos de la época, se nos ofrece todavía de varias maneras la impresión de un Universo en que

los seres humanos terrenos son el centro privilegiado alrededor del cual se ordenan todas las cosas, prácticamente en provecho suyo; fuera cual fuese la doctrina que declaraban, casi todos pensaban aún implícitamente en términos de un universo antropocéntrico, aunque también Pascal, en ciertos momentos de conflicto, tuvo esa visión inhumana de los seres humanos como partes no especialmente significativas o eminentes de un sistema infinito, que parece por sí mismo mucho más digno de respeto y atención que cualquiera de nuestros intereses y acaeceres transitorios. Le pareció a Spinoza que los hombres sólo pueden alcanzar la felicidad y la dignidad identificándose, mediante su conocimiento y entendimiento, con el orden total de la naturaleza, y sumergiendo en dicho entendimiento sus intereses individuales. Creo poder sugerir (aunque esto no es más que una interpretación especulativa) que fue ese aspecto del naturalismo de Spinoza —el espíritu superviviente de Lucrecio oponiéndose al panorama habitual del conocimiento— lo que más disgustó y desconcertó a sus contemporáneos y sucesores, y la característica más «monstruosa» de la «monstruosa hipótesis».

La sabiduría y la vida del hombre libre

Puede decirse que somos libres en cuanto que seguimos, en nuestro pensamiento, el verdadero orden intelectual de las ideas; poseer ese conocimiento adecuado de las causas conlleva necesariamente un conocimiento más completo de la Naturaleza en su conjunto. En la medida en que adquirimos más conocimiento de la Naturaleza, y, por tanto, de nosotros mismos en cuanto partes de la Naturaleza, dejamos necesariamente de desear, amar y odiar ciegamente las cosas particulares, y de ser gobernados, a través de nuestras pasiones, por las cosas y personas particulares que nos rodean, pues dichos amores y odios nacen, por asociación de ideas, de nuestra ignorancia acerca de las causas verdaderas de nuestras alegrías y tristezas. El hombre libre y sabio, por tanto, se siente moralmente indiferente hacia las cosas y personas particulares que le rodean, pues entiende por qué son lo que son y por qué no pueden ser de otro modo, y no las ve, a la manera de los ignorantes, como causas verdaderas de sus propias alegrías y tristezas. Las alegrías de un hombre libre deben generarse espontáneamente, como conciencia de la ac-

tividad sin estorbos de su propia alma, y no como efectos de causas exteriores. Cuanto mayor sea la actividad real y la vitalidad de su cuerpo, mayor será la actividad real y la vitalidad de su alma, y la inversa es también necesariamente verdadera. En la medida en que una persona actúa libremente y no es reprimida por causas exteriores, se hallará necesariamente en estado de alegría *(laetitia)*, pues, en este sentido, la alegría es el reflejo de la vitalidad de la persona entera. En consecuencia, el hombre sabio y libre evitará la tristeza y las llamadas virtudes del ascetismo; se propondrá necesariamente *«bene agere ac laetari»*: «obrar bien y alegrarse». Spinoza, tan austero en su personalidad y vida, repudia todos los valores de autosacrificio y negación de sí mismo, y las más sombrías y antinaturales actitudes cristianas, tales como la humildad, el arrepentimiento y el remordimiento: «el regocijo no puede tener exceso, sino que es siempre bueno; en cambio, la melancolía es siempre mala» *(Etica*, IV, Prop. XLII). La tristeza y las emociones tristes (p. ej., el odio, la envidia, el miedo) son siempre necesariamente síntomas de impotencia, o sea, de falta de libertad; son reflejo de alguna inhibición de la vitalidad producida por causas exteriores. Las alegrías concretas en sentido restringido *(titillatio)* pueden tener exceso, pues trastornan el equilibrio y bienestar del organismo completo, pero la alegría, en el sentido de bienestar consciente y actividad jubilosa, es la característica de la vida del hombre libre o inteligente: obrar bien significa complacerse por entero, y complacerse por entero significa obrar bien. El sufrimiento, el sentimiento de culpa, el remordimiento, son síntomas morbosos, y la virtud es cordura y salud. Todo lo que sirve para desarrollar el conocimiento y la inteligencia y, por tanto, sirve a la potencia y libertad, es necesariamente bueno para el individuo, y debe procurarse en interés de la autoconservación; todo lo que estorba el conocimiento es autodestructivo, «malo» en el único sentido cuasi-objetivo de la palabra, por cuanto disminuye la libertad y vitalidad del individuo. La inestabilidad social y política y las rivalidades personales obstaculizan claramente la independencia y desinterés que el hombre libre necesita para la búsqueda del conocimiento. Por tanto, al hombre libre le interesa al máximo defender las convenciones necesarias de una sociedad pacífica. Sostiene Spinoza, como muchos otros moralistas, que, al no dirigirse nuestros deseos, amores y odios hacia las cosas y personas particulares que nos rodean, no nos comprometemos en conflictos

con otras personas; la felicidad del hombre libre, que consiste en el libre ejercicio de su entendimiento, es esencialmente no competitiva, y sólo pide a los demás sosiego y respeto por la ley y el orden. El hombre libre, lejos de ser competitivo, tiene positivo interés en promover la felicidad y emancipación intelectual de sus prójimos: y esto forma parte, sin duda, de la justificación teórica de la propia tarea vital de Spinoza. En la medida en que los miembros de una sociedad están dominados por emociones pasivas, tienen que surgir en dicha sociedad, necesariamente, conflictos de intereses que amenazan al hombre libre y su autoconservación y progreso en el conocimiento. Por consiguiente, interesa directamente al hombre libre e ilustrado trabajar (como Spinoza hizo metódicamente) para emancipar a sus conciudadanos de la superstición e ignorancia, y de los odios ciegos que la superstición engendra. «Lo que colabora a mantener la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en paz y concordia, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado» (*Etica,* IV, Prop. XL). El hombre feliz, sabio y libre (y nadie puede pretender uno de esos tres nombres sin pretender los otros) es incapaz de odiar a su prójimo, y dará amor, como un cristiano, en pago del odio, la ira o el desprecio; pero la razón de esta santidad laica es, sencillamente, una superior prudencia. El odio es de por sí desagradable y malo, y el hombre prudente sabe que la reciprocidad de odios produce un odio mayor. El verdadero filósofo no se dejará influir por el temor y la esperanza, ni afectar por los temores y esperanzas supersticiosos de las religiones antropomórficas, con sus imaginaciones fútiles de Dioses personales, dispensadores celosos de premios y castigos. Sabrá que «la virtud es su propio premio», en el sentido estricto de que la vida mejor es necesariamente la vida más feliz: las satisfacciones intrínsecas del alma libre son las más duraderas y seguras. En cuanto hombres libres, no necesitamos que nos sobornen, como a niños, con la esperanza de recompensas o el miedo a los castigos; no es preciso añadir ninguna sanción externa a la suprema satisfacción interna que surge de la paz racional del alma. Spinoza habla con aversión y desprecio del recurso de la moralidad tradicional a premios y castigos sobrenaturales, por ser esencialmente mezquino e indigno de una inteligencia adulta. Naturalmente, fue criticado —como lo han sido la mayoría de los moralistas laicos y humanistas—, sobre la base de que, al negar la posibilidad de un Dios per-

sonal que juzgue y premie, socavaba la moralidad y abría el camino al caos y el libertinaje. Nunca, en ningún otro lugar de sus restantes escritos, se permitió Spinoza ser menos desapasionado que en sus despectivas cartas de réplica a esas críticas.

«Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida» (*Etica,* IV, Prop. LXVII). Esta célebre sentencia surge directamente de la argumentación, y no es, ciertamente, un ornamento retórico. Su demostración es muy sencilla: «Un hombre libre, esto es, un hombre que vive sólo según el dictamen de la razón, no se deja llevar por el miedo a la muerte (*por la Proposición LXIII de la parte IV*), sino que desea el bien directamente (*por el Corolario de la misma Proposición*), esto es (*por la Proposición XXIV de la Parte IV*), desea obrar, vivir y conservar su ser poniendo como fundamento la búsqueda de su propia utilidad. Y, por ello, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida. Q.E.D.» (*Etica,* IV, Prop. LXVII, Demostración). El hombre libre está ocupado por completo en el desarrollo y ejercicio de su propia potencia de alma y cuerpo, y es siempre consciente de su condición de modo finito de la Naturaleza. Conforme le afectan cada vez menos las emociones pasivas, y a medida que su conocimiento aumenta, su alma se identifica cada vez más con el proceso total de la Naturaleza: el orden de sus ideas se aproxima cada vez más de cerca al orden de ideas que constituye el pensamiento de Dios; se distancia progresivamente de sus intereses particulares de persona concreta en interacción con su particular entorno, y llega a ver todas las cosas *sub specie aeternitatis.* Su felicidad auténtica (*beatitudo*) consiste en esa contemplación de la organización y sistema totales de la Naturaleza, y en reflejar dentro de su propia alma el orden general completo de las cosas. La tristeza y el mal no pueden afectarle, a menos que su entendimiento sea imperfecto, y salvo que se halle afectado por causas exteriores que no entiende por entero. El hombre sabio, al perseguir —como todo hombre debe hacer— su propia conservación y felicidad, elimina todo obstáculo para el desarrollo de su propio entendimiento; necesitará ayuda mutua, amistad y una sociedad ordenada, y hará lo necesario para promoverlas. Desde un punto de vista ideal, necesita una comunidad de santos laicos, de filósofos-científicos desinteresados, unidos por el «amor que reconoce como causa suya la libertad del alma» (*Eti-*

ca, IV, Apéndice, cap. XIX); pero como la condición humana es siempre imperfecta, tendrá que aceptar y mantener el compromiso de un sistema de leyes y castigos, que sería innecesario para hombres perfectamente sabios. Un hombre sabio sigue siendo un hombre, y, por tanto, sólo relativamente sabio, y (por definición) no perfecto, o sea, no omnipotente; no puede ser completamente libre, racional y autosuficiente. «La potencia humana es sumamente limitada, e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Por ello, no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la Naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni podemos satisfacernos enteramente con otra cosa que la verdad» *(Etica,* IV, Apéndice, cap. XXXII). En la medida en que entendemos, la frustración y las emociones inquietantes no pueden presentársenos, porque, al darnos cuenta de la necesidad de nuestra situación, no imaginamos cómo las cosas podrían ser de otra manera, y, por consiguiente, no tenemos deseos y ambiciones insatisfechos. No es que reconozcamos (como sugirió Leibniz) que todo sucede del mejor modo en el mejor de los mundos posibles, sino que todo debe ser como es en el único mundo posible. Las virtudes características del hombre libre, que por serlo ve resueltamente las cosas como son y se alegra activamente al entender la concatenación infinita de las causas, son la fortaleza del alma *(fortitudo)* y la generosidad *(generositas);* la generosidad es una especie de desinterés, no desemejante a la suprema virtud aristotélica de la magnanimidad (μεγαλοπρèπεια), y consiste en un desdén racional hacia los intereses particulares y los pequeños cálculos mundanos. Spinoza distingue cuidosamente la fortaleza de alma del hombre libre de las virtudes del estoicismo: no se trata de un ejercicio de la voluntad, sino más bien de la virtud intelectual de afrontar los hechos impasiblemente, sin emoción ni intromisión de temores o esperanzas subje-

tivos; es la virtud de la objetividad, una aquiescencia a lo que resulta ser racionalmente verdadero, por desagradable que pueda parecer personalmente la verdad. Pues cualquier otra actitud posible debe parecerle al hombre libre simplemente estúpida e infantil, como la de quien da una patada a una silla por haber tropezado con ella.)

Vida eterna y amor intelectual de Dios

Dios o la Naturaleza es un único sistema, y entender alguna de sus partes significa necesariamente entender más el todo; si vamos entendiéndonos a nosotros mismos y las causas de nuestros propios estados y reacciones, debemos llegar a aprender más, en dicho proceso, acerca de la Naturaleza en su conjunto. A menudo, Spinoza es presentado como un panteísta místico a causa de su descripción de la vida buena como «el amor intelectual de Dios», así como es clasificado a menudo como materialista y positivista por quienes se han fijado en su aforismo según el cual todos los hombres persiguen su propia conservación, potencia y alegría; sin embargo, su llamado misticismo se deduce de sus presupuestos lógicos y metafísicos tanto como su llamado materialismo. El «amor intelectual de Dios», pese a sus asociaciones con el misticismo cristiano u otros misticismos, pretende ser una noción con significado más preciso y mundano, y es algo más que la bella expresión que iba a inspirar a Shelley y Coleridge. Se halla explicada sencilla y claramente en la Proposición XXIV de la parte V de la *Etica:* «cuanto más conocemos las cosas particulares, más conocemos a Dios». Entender a Dios tiene que significar entender la Naturaleza, autocreadora y autocreada; en el tercer y más alto nivel del conocimiento, el intuitivo, todo detalle individual del mundo natural se presenta relacionado con la estructura total de la Naturaleza; cuanto más nos alegramos, como naturalistas filosóficos, al investigar en detalle el orden de las causas naturales, más puede decirse que poseemos un amor intelectual de Dios. Es quizá difícil para quien ha sido educado en la tradición cristiana principal, con su fundamental contraposición entre mundo natural y mundo espiritual, dar a la expresión «amor intelectual de Dios» el sentido que debe poseer en la filosofía de Spinoza, pues tal expresión sugiere inmediatamente algo puramente espiritual, contemplación extramundana, y

desinterés por el mundo material efectivo. Pero si recordamos que «Dios», aquí como en cualquier lugar de la filosofía de Spinoza, es sustituible por «Naturaleza», podemos contemplar «el amor intelectual de la Naturaleza» como una expresión con asociaciones totalmente distintas, y no menos familiares: siempre ha habido, sin duda, científicos y artistas animados, en mayor o menor grado, por una curiosidad y un placer apasionados en la contemplación de las infinitas complejidades de la Naturaleza. Expresiones literarias evidentes de esta emoción generalizada pueden encontrarse en Lucrecio, Montaigne, Shakespeare, Goethe, Shelley y, en diversos grados, en muchos otros grandes escritores y artistas; y ha habido, además, muchos hombres, animados por ese deseo absorbente de saber y entender, que nunca darían tal nombre a su curiosidad. Para un temperamento así, la persona individual, el yo, un simple modo finito dentro de la Naturaleza, tiene sentido sólo en cuanto que el individuo recrea en su propia alma una parte de la actividad autocreadora de la Naturaleza, y trasciende así su condición de existencia finita y perecedera. Esto sólo puede conseguirlo en la medida en que se interese tan sólo por la Naturaleza, por el sistema de las cosas tal como son: todo deseo particular o emoción pasiva ha de subordinarse a dicho interés.

En su explicación de la definición de amor (*Etica,* III, sexta Def. de los afectos), dice Spinoza que es una propiedad del amor, aunque no su esencia, el hecho de que el amante tenga la voluntad de unirse a la cosa amada; por consiguiente, si puede decirse verdaderamente de alguien que ama a Dios o la Naturaleza, entonces es que tiene la voluntad de unirse a Dios o la Naturaleza, o de identificarse con él. En la medida en que consigo un perfecto conocimiento intuitivo de Dios o la Naturaleza en todos sus aspectos, las ideas que constituyen mi alma son idénticas a las ideas que constituyen el alma de Dios, es decir, llego a unirme con la Naturaleza, concebida bajo el atributo del pensamiento; en la medida en que deseo conocimiento auténtico o científico, ha de decirse que amo a Dios o la Naturaleza, en el sentido de que deseo unirme a Dios o la Naturaleza. Es preciso subrayar estas conexiones lógicas en la descripción spinoziana de la vida racional, a fin de insistir en que cada palabra de estas proposiciones aparentemente místicas tiene de hecho un puesto lógico definido en su sistema, y en que las proposiciones mismas, al menos intencionalmente, están rígidamente dedu-

cidas, y no introducidas en virtud de su tópico efecto retórico. Spinoza tenía la intención de *demostrar* que ser racional significa necesariamente amar a Dios, y que amar a Dios significa ser racional; también quería demostrar que, conforme llego a entender las causas de mis deseos, amores y odios, tales deseos, amores y odios llegan a transformarse necesariamente en amor intelectual de Dios; asimismo, intentaba demostrar que, cuanto más puramente intelectuales sean nuestros intereses y, por tanto, más puramente activos sean nuestros afectos, más tendremos en común los unos con los otros, y más disminuirán las posibilidades de conflicto entre nosotros. No intentaba establecer estas proposiciones recurriendo solamente a la experiencia y la observación: están deducidas directamente de sus definiciones básicas de alegría, tristeza y deseo, consideradas conjuntamente con su metafísica. La vida racional *debe* ser tal como Spinoza la describe, si es que el universo ha de concebirse como un sistema único autocreador, íntegramente inteligible de un modo racional, de cuyo sistema son modos finitos los seres humanos: eso es lo que debe pretender un spinozista.

Eternidad

La posible eternidad del alma humana, en cuya interpretación han encontrado siempre grandes dificultades los comentaristas de Spinoza, se deduce no menos estrictamente de sus definiciones; en este punto, una vez más, parte de las dificultades de interpretación procede de ciertas asociaciones, cristianas o de otro tipo, que provoca la palabra «eternidad». Dicha palabra sugiere inmediatamente una vida perdurable después de ésta. Spinoza distingue repetidas veces entre «eternidad», en el sentido que él da a esa palabra, y «perdurabilidad» (insiste en este punto en sus *Cartas,* respondiendo a malentendidos); «vida después de ésta», o «supervivencia tras la muerte física» son expresiones que no tienen ningún significado claro en su filosofía. Su empleo de la palabra «eternidad» no puede entenderse sin recordar aquella distinción fundamental entre lo infinito y lo finito sobre la que descansa toda su metafísica. «Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de la cosa eterna. En efecto, la existencia de una cosa, como verdad eterna, se concibe

como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin» *(Etica,* I, Def. VIII y Explicación). En otras palabras: decir que algo es eterno no significa sencillamente decir que no tiene o no tuvo principio y fin, o sea, que es perdurable; significa decir que no pueden aplicársele, por principio, predicados temporales, tiempos en sentido gramatical, o determinaciones de carácter temporal de la clase que sea. La distinción entre lo que es eterno y lo que tiene duración, ya sea ésta definida o indefinida, está implícita lógicamente en la distinción entre lo infinito y lo finito; decir que Dios es infinito y eterno significa decir que carece de sentido concebir a Dios como empezando o dejando de existir, o como poseyendo ciertos atributos en un momento y no poseyéndolos en otro. Su esencia implica la existencia, en el sentido de que las preguntas «¿existe?» o «¿cuándo empezó a existir?» carecen de significación, exactamente igual que no tendría sentido preguntar cuándo los ángulos de un triángulo llegaron a valer dos rectos. Puesto que «Dios, o sea, la Naturaleza» significa (entre otras cosas) «el compendio y sistema de todo lo que es», no puede tener sentido plantearse preguntas acerca de la duración de la existencia de Dios o la Naturalezaa, pues, para conferir sentido a semejantes preguntas, necesitaríamos suponer la existencia de algo exterior a Dios o la Naturaleza, por referencia a lo cual pudiera determinarse la duración de Dios. Sólo los existentes finitos pueden concebirse significativamente en su duración a lo largo de un período de tiempo, definido o indefinido; en la esencia o definición de una cosa finita no puede incluirse que deba existir, ya que nunca es contradictorio suponer su destrucción en virtud de una causa exterior; pero que una sustancia infinita llegue a ser o deje de ser es inconcebible, pues ninguna causa exterior de semejante cambio puede concebirse como parte del significado de «infinito». Las determinaciones temporales sólo son aplicables a las cosas creadas, en cuanto opuestas a una sustancia eternamente autocreadora. La noción de una sustancia eterna únicamente es captable por la razón pura, y no por la imaginación; podemos entender la necesidad lógica de semejante sustancia, de igual modo que, mediante la pura razón, podemos entender la noción geométrica de punto, que tiene posición, pero no magnitud, pero en ninguno de esos casos podemos imaginar o representar gráficamente algo que corresponda a la noción. Al concebir la noción de

una cosa infinita, debemos hacer —a fin de entender la noción de «eternidad»— un esfuerzo por desechar nuestra manera ordinaria, imaginativa, de pensar: un alma no filosófica es incapaz de entender lo que no puede ser imaginado o representado según imágenes sensibles, y, por consiguiente, tenderá siempre a confundir «infinito y eterno» con «perdurable».

Todas nuestras determinaciones temporales corrientes, nuestros tiempos gramaticales y predicados temporales tales como «pasado» y «presente», son simplemente «ayudas para la imaginación» *(auxilia imaginationis)*, y no pueden darse en expresiones pertenecientes al grado más alto del conocimiento, pues en dicho grado la Naturaleza se presenta *sub specie aeternitatis*. La Naturaleza no debe entenderse como una secuencia temporal de acontecimientos, sino como una secuencia lógica de modificaciones, conectadas necesariamente entre sí. En vez de explicarse una modificación de la Naturaleza como un acontecimiento que sigue a otro en el sentido temporal de «seguir», se la explica como siguiéndose necesariamente de otra, en el sentido lógico de «seguirse»; es de necesidad lógica, intemporal, que el orden de la naturaleza tenga que ser lo que es, en el mismo sentido en que es de necesidad lógica, intemporal, que los tres ángulos de un triángulo tengan que equivaler a dos rectos. En la medida en que las ideas que constituyen mi alma resultan ser una secuencia lógica de ideas que refleja el verdadero orden de la Naturaleza, mi alma se convierte en parte de la infinita idea de Dios *(infinita idea Dei)*: en esa medida y bajo dichas condiciones, mi alma es eterna ella misma. La dificultad para entender esta doctrina nace del uso corriente de la palabra «alma», uso que sugiere que el alma es una cosa persistente, o una cuasi-sustancia, distinguible de la sucesión de ideas que están «en el alma»; pero según la terminología de Spinoza un alma individual es simplemente un conjunto particular de ideas que reflejan, más o menos adecuada o lógicamente, un conjunto particular de modificaciones de la Naturaleza concebida como extensión, modificaciones éstas que constituyen lo que se llama mi cuerpo: no hay cosa alguna persistente, o cuasi-sustancia —«el alma»— distinguible de las ideas de las modificaciones de mi cuerpo. Por consiguiente, Spinoza no puede querer decir que la posible eternidad del alma humana significa que yo sobrevivo literalmente, en cuanto individuo reconocible, en la medida en que alcanzo el conocimiento auténtico, puesto que, precisamente en la medida en que alcanzo el conocimiento auténtico, desapa-

rece mi individualidad de cosa particular y mi alma llega a unirse con Dios o la Naturaleza, concebido bajo el atributo del pensamiento. Sentimos y sabemos que somos eternos, en cuanto que concebimos las cosas *sub specie aeternitatis,* pues sabemos entonces que nuestras ideas son verdades eternas, y así sabemos que estamos, en nuestro pensamiento, «actuando como inmortales, hasta el punto en que eso es posible para nosotros», según la expresión de Aristóteles. En nuestra vida intelectual, en los momentos más logrados de pensamiento completamente desinteresado y lógico, vislumbramos la posibilidad de vivir, no como modos finitos y perecederos de la Naturaleza, sino identificados o «unidos» con Dios o la Naturaleza en su conjunto. Sabemos al menos en qué podría consistir el trascender esa condición humana normal, según la cual nos entendemos a nosotros mismos y entendemos el Universo solamente desde un punto de vista limitado y parcial; el amor intelectual de Dios propio del hombre libre consiste en el disfrute de esa identificación o único de nosotros mismos con la Naturaleza, mediante la razón y el entendimiento; nunca conseguiremos de un modo completo y permanente tal identificación, pero debemos procurarla siempre.

No es posible pretender que entendemos fácilmente lo que Spinoza quería decir cuando escribía: «El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno» *(Etica,* V, Prop. XXIII): sin duda, parte de la explicación puede encontrarse en la proposición «El alma no concibe nada desde la perspectiva de la eternidad *(sub specie aeternitatis),* sino en cuanto que concibe la esencia de su cuerpo desde esa perspectiva, es decir, en cuanto que es eterna» *(Etica,* V, Prop. XXXI, Demostración). Parece —aunque esto sólo puede ser una conjetura— que tenemos a veces experiencias de un entendimiento completo e intuitivo, y que en tales ocasiones nos sabemos y sentimos anímicamente unidos o identificados con el orden eterno de la Naturaleza: en esa medida sabemos que somos eternos, por respecto a esa parte de la vida de nuestras almas. Esta parece ser la antigua doctrina, según la cual la vida de la pura razón, que vislumbramos ocasionalmente, es *otro género de existencia,* totalmente distinta de nuestra vida corriente con sus ataduras locales y temporales, y según la cual no tiene sentido hablar ni de deterioro ni de prolongación con respecto a dicha existencia superior, en la cual toda nuestra experiencia consiste en el disfrute de las verdades eternas. Pero hay que dejar que cada cual

vaya hasta donde pueda para interpretar estas proposiciones, o quizá para confesar que, en este punto, se encuentra más allá de los límites de un entendimiento literal. Sería cuestión de un estudio mucho más extenso hacer ver exactamente dónde cabe esperar que caigan los límites del entendimiento cuando intentamos hablar de la eternidad del alma humana.

Capítulo 5

POLITICA Y RELIGION

Spinoza, pese a su deuda con Thomas Hobbes, fue muy poco menos original como filósofo político que como metafísico, y su aproximación a la política es hoy en día completamente inteligible, apareciéndosenos como una anticipación de métodos que han llegado a ser familiares en el pensamiento contemporáneo. Su concepción de la ciencia política, directamente derivada de su metafísica, disgustó naturalmente a sus contemporáneos y sucesores por las mismas razones que hicieron repulsiva su metafísica. Insistió en que los problemas políticos y sociales deben estudiarse de modo científico y desapasionado, y en que la exhortación moral y religiosa, aun cuando pueda ser útil como técnica de gobierno, no tiene sitio en la ciencia política; si queremos saber cómo ha de mantenerse una sociedad estable, debemos entender primero a los seres humanos como organismos naturales, y no debemos basar nuestra política en concepciones ideales de la naturaleza humana, o en preferencias morales que sólo pueden expresar nuestros gustos subjetivos y emociones pasivas. No podemos tener una idea clara y distinta de los principios necesarios del gobierno sin tener primero una idea clara y distinta del «hombre y su puesto en la Naturaleza», es decir, sin tener una idea clara de los principios de la filosofía natural, que incluye la física y la psicología. Además, todo recurso a causas o sanciones sobrenaturales no es sino expresión de ignorancia; todo cuanto sucede en las sociedades humanas sucede

de acuerdo con leyes necesarias, y nuestra única salvación consiste en entender lo que esas leyes son y adaptarnos conscientemente a ellas. Spinoza solicita repetidas veces un estudio puramente lógico y científico de la sociedad humana y de la religión humana, así como el empleo de la pura razón, el método de las ideas claras y distintas, en política como en cualquier otro aspecto de la teoría y la práctica. Sus obras políticas fueron escritas con un objetivo práctico urgente; la superstición atacada por él era un enemigo real y presente, que no sólo había roto su propia vida e impedido la publicación de sus obras, sino que había devastado recientemente media Europa con guerras y persecuciones religiosas. No es excesivo decir que, según su propia concepción, su metafísica tenía importancia práctica para el mundo, sobre todo, como introducción a su defensa de la razón en la ética y en la política; la vida del hombre libre e inteligente, única en que puede hallarse la felicidad, será inalcanzable siempre a no ser que los hombres puedan ser persuadidos de la estupidez de la persecución religiosa y de las guerras ideológicas. En su *Tratado teológico-político,* no intentaba simplemente establecer la verdad por la verdad misma, sino que deseaba también persuadir, y quería argumentar de un modo popular, a fin de ser entendido por todos. Fracasó, sin duda, como propagandista de la ilustración, de la libertad del individuo y del libre pensamiento, pues siempre estuvo un siglo por delante de su época, y, a veces dos siglos, como ocurre con su crítica bíblica.

En las historias del pensamiento político —y especialmente en las inglesas— queda a menudo obscurecido por Hobbes, y a veces aparece tan sólo como un discípulo de Hobbes. La amplitud de la influencia directa de Hobbes sobre Spinoza es cuestión cuya discusión resulta poco concluyente y en gran medida inútil; no era costumbre en el siglo XVII, como lo es hoy, citar siempre las fuentes e influencias (aparte de las autoridades sagradas o clásicas), ni ofrecer bibliografías; a Hobbes se le menciona por su nombre en las *Cartas,* y sus obras figuraban en la biblioteca de Spinoza. Puede darse por cierto que Spinoza leyó atentamente a Hobbes. Es igualmente cierto que, por semejantes que sean sus conclusiones en teoría política, tales conclusiones fueron deducidas independientemente, a partir de premisas muy distintas. Ambos alegaron que todos los hombres procuran su propia conservación y la extensión indefinida de su potencia y libertad, y ambos insistieron en que esa proposición debe ser el punto de arranque de la teoría política; ambos consideraron que la paz y la seguri-

dad es el fin que todos los hombres persiguen en las asociaciones políticas; la paz y la seguridad sólo pueden ser mantenidas, y sólo puede evitarse una guerra de todos contra todos, invistiendo de un poder superior y proporcionando medios superiores de coerción a alguna persona o grupo de personas. El poder, y no una noción moral cualquiera, debe ser el concepto fundamental al estudiar las sociedades y las causas de su decadencia; todas las actividades políticas deben juzgarse según sus efectos en la distribución del poder dentro del Estado, y según el efecto que cualquier distribución del poder tiene en la evitación de la anarquía, que es siempre y para todos los hombres el mayor de los males. Al recomendar esta aproximación amoral, o sea naturalista, a todos los problemas políticos como la única posible, Hobbes y Spinoza se hallan hasta aquí en completo acuerdo: a los dos les pareció que apelar a nociones morales primarias o a sanciones sobrenaturales era jugar con las palabras de modo supersticioso o deshonesto. Carece estrictamente de sentido suponer que los hombres tienen derechos o deberes morales, cuando se concibe a los hombres como objetos naturales, sin relación con las sociedades concretas de que son miembros: concebidos como objetos naturales, cada uno de los cuales persigue necesariamente los que le parecen ser los medios para su conservación y libertad, sólo puede decirse que tienen derecho a hacer lo que tienen el poder de hacer. Si rehusamos reconocerles su derecho a hacer cualquier cosa que sean capaces de hacer, ese rechazo sólo puede justificarse por referencia a las convenciones de su Estado o sociedad particular; y su sumisión a tales convenciones, a su vez, se justificará mediante el interés prevalente en el mantenimiento de la sociedad y la evitación de la anarquía. Justificar ante alguien una decisión moral o política debe consistir, en todo caso, en hacerle ver que esa decisión actúa en favor de su seguridad y felicidad, ya sea inmediatamente o a largo plazo: ninguna otra clase de argumento sería pertinente.

Hasta aquí, Hobbes y Spinoza están de acuerdo; no fueron los primeros ni los últimos en alegar que los preceptos morales y las sanciones sobrenaturales pueden y deben excluirse de las argumentaciones políticas, y que todos los hombres persiguen, en último término, lo que ellos piensan que es su interés, aunque sea de manera extraviada e ignorante: es ésta una de las pautas permanentes o recurrentes de la teoría política, un punto de vista representando por los sofistas y los escépticos en los diálogos de Platón, y un lugar común, más que

nunca, en el siglo veinte. Lo más característico de Hobbes y Spinoza es la alegación de que la obediencia y el consenso políticos pueden justificarse desde el punto de vista del propio interés racional si, y sólo si, puede demostrarse que la obediencia consiste en la aceptación del menor de dos males, siendo siempre el mal mayor la anarquía y la inseguridad. Todo argumento político racional debe conllevar el cálculo del menor de dos o más males entre las variadas posibilidades prácticas; el error fundamental de teóricos e ideólogos consiste en buscar justificaciones absolutas y principios inmutables. La defensa de principios abstractos, ya sean religiosos o puramente morales, conduce a conflictos insolubles, pero investigándose a sí mismos racionalmente, los hombres pueden conseguir la paz mediante compromisos realistas basados en una clara apreciación de la fuerza de sus rivales, y la paz es el fin supremo de las asociaciones políticas. Ahora bien: al llegar a este punto, el acuerdo entre Hobbes y Spinoza concluye, pues las razones, explícitas o no, que les llevaron a hacer de la situación pacífica el criterio supremo en toda decisión política, fueron muy distintas, siguiendo las diferencias de su lógica y su filosofía en general; y el significado que asignaban a «libertad», así como la importancia que le daban, eran muy diferentes. Según Hobbes, un hombre es libre en cuanto que puede de hecho satisfacer sus deseos, sean éstos los que sean; ser libre es hacer lo que uno quiere, hallándose los deseos e impulsos determinados mecánicamente o fisiológicamente; la negación de la libertad es la frustración, ya sea esta frustración el resultado de causas naturales, ya sea causada por otros hombres. La inteligencia, en cuestiones prácticas, es simplemente el cálculo de los medios más eficaces para satisfacer las necesidades naturales; la razón debe ser siempre esclava de las pasiones, que son efectos de causas físicas. Ya como metafísico, ya como teórico político, Hobbes era igualmente pesimista, y su filosofía no suministra visiones de salvación o de vida buena; lo más que podemos conseguir, mediante la prudencia y el pensamiento claro, es algún refugio temporal contra el dolor y el temor; la paz y la seguridad sólo consisten en la situación negativa de no ser perseguidos o destruidos. Hobbes aparece, en general, como el filósofo pesimista del conservadurismo realista, como el defensor del orden establecido, cualquiera que éste sea, contra las inquietas pretensiones de la ambición y la conciencia individuales; apoya el orden y la organización centralizada, a fin de que la competencia no conduzca a la guerra y la muerte.

La tendencia práctica de la aproximación naturalista de Spinoza a la política es tan distinta de la de Hobbes que casi resulta diametralmente opuesta. Sólo se les puede considerar unidos a condición de separar su filosofía política de su filosofía general. Para Spinoza, el ejercicio de la razón no es simplemente un medio de autoconservarse y satisfacer el deseo, sino que constituye por sí mismo el fin supremo para el que todo lo demás debe ser un medio; y la razón no es, como en Hobbes, cálculo empírico de probabilidades, sino la reconstrucción del orden necesario del universo mediante el razonamiento lógico. El criterio por el que debe juzgarse una organización política es el de si impide o posibilita la vida racional del hombre libre y el entendimiento de la Naturaleza. Es éste un criterio mucho más amplio que el de Hobbes, un criterio que implica una concepción menos negativa de la seguridad y la libertad, y que asoció a Spinoza con los enemigos del autoritarismo. Como necesaria consecuencia de su filosofía general, fue uno de los primeros defensores de la gran concepción liberal de la tolerancia y la libertad de pensamiento. Al interpretar la teoría política de Spinoza, como al interpretar su teoría moral, debemos, a un tiempo, mantener el equilibrio y hacer ver la conexión entre su punto de partida, rígidamente científico y amoral, y su visión idealista de una sociedad libre; el determinista tiende siempre a obscurecer al idealista, y el idealista al determinista.

Todos los hombres se esfuerzan por aumentar su propia alegría y vitalidad, pero tienen que reconocer que el apoyo mutuo es necesario para su supervivencia: nada es tan útil a un hombre como otro hombre. Y así ocurre que entran a formar parte de los pactos, escritos y no escritos, que son el vínculo de unión de la sociedad. Cualquier ley o convención social, según la naturaleza de las cosas, puede ser observada y obedecida sólo a condición de que parezca conveniente a las personas a quien toca obedecerla: su derecho a que yo la obedezca desaparece tan pronto como deja de contribuir, directa o indirectamente, a mi seguridad y felicidad. Una sociedad permanece a salvo a condición de que las personas que tienen interés en defender sus leyes o convenciones sean, o parezcan ser, más potentes que aquellas que tienen interés en derribarlas. La mera existencia de una convención social o ley no puede añadir ni quitar nada al derecho natural, fundamentado en la más elemental necesidad de la naturaleza, que yo tengo a tomar en cuenta solamente mi propia seguridad y felicidad. En este punto, Spinoza va aún más lejos que Hobbes en su negativa a

conferir significado alguno a las palabras «derechos» y «deber» en sentido puramente moral; es más consistente que aquél en la consideración de que las leyes y convenciones de una sociedad o Estado derivan su autoridad y derecho a la obediencia únicamente de su utilidad en el servicio a los intereses esenciales de los individuos afectados; tan pronto como una ley o convención particular deja de salvaguardar o comienza a amenazar la seguridad o felicidad de un individuo particular, ese individuo queda por ello liberado de toda obligación de someterse a ella; el mero hecho de haberse comprometido previamente a someterse a ella no constituye una obligación constrictiva que anule sus necesidades e intereses personales, pues no hay nada, ni en la teoría ni en la práctica, que pueda anular dichos intereses y necesidades.

El análisis que hace Spinoza del consenso político se malentiende fácilmente a causa de su persistencia en el uso de palabras como «derecho» u «obligación» en un sentido puramente no moral, y, por tanto, no habitual. Resulta paradójico afirmar que cualquiera tiene derecho a incumplir un contrato realizado formalmente, tan pronto como le resulta desventajoso; según ciertos usos bien establecidos de la palabra «derecho», semejante enunciado es una contradicción en los términos. Debe recordarse que, en el sentido ordinario de «morales», no hay términos morales que tengan sitio en la terminología de Spinoza, ya que, en su connotación corriente, tales términos morales sólo son aplicables a los seres humanos cuando se los concibe como agentes libres, y no como objetos naturales causalmente determinados. Su análisis queda expresado de un modo menos desorientador cuando se omite la palabra «derecho», con sus connotaciones obstinadamente morales, sustituyéndola por «poder» o «potencia», pues aunque Spinoza define explícitamente «derecho» en términos de «poder», es muy fácil pasar por alto esta redefinición, sencillamente por ser contraria al uso corriente; en cuanto reemplazamos «derecho» por «poder», la argumentación se convierte en un análisis positivista claro de las razones de la obediencia a la autoridad.

Los contratos, los tratados, las promesas, los juramentos de lealtad no son, en sí mismos, más que palabras; pero en cualquier Estado o sociedad organizada habrá necesariamente individuos que posean ciertos poderes de coerción para hacer cumplir las leyes: si no hay alguien que posea efectivamente medios de coerción y pueda, de hecho, hacer efectiva su voluntad contra toda oposición, tendrá que

darse una situación de anarquía y no existirá sociedad estable. El poder efectivo, comprobable, de esa persona o grupo soberanos, es la única —y suficiente— justificación de su autoridad y de su pretensión a la obediencia. Tan pronto como la experiencia muestra que la autoridad soberana ha perdido de hecho su poder para someter a la oposición y hacer efectiva su voluntad, pierde el derecho a su autoridad soberana: toda apelación a constituciones o a contratos es improcedente, pues la legitimación de una autoridad es inseparable de su efectividad en la práctica. La persona soberana sirve a mis intereses como miembro de la sociedad, sencillamente porque es soberano de hecho y en la práctica; sirve a mis intereses, porque el hecho de su poder preponderante evita la anarquía y la inseguridad. En la situación natural de anarquía, y al margen de una sociedad organizada, mi potencia y mi libertad están limitadas por mi temor a los ataques de los demás, y por mi incapacidad natural para satisfacer todas mis necesidades y deseos: cuando, dentro de una sociedad civil, me someto a las restricciones impuestas por la autoridad soberana, estoy escogiendo de hecho el mal menor, una pérdida más pequeña de potencia y libertad. Dentro de una sociedad organizada, estoy protegido contra la violencia y, mediante la mutua ayuda y la apropiada división del trabajo, se satisfacen mis necesidades y deseos naturales. Sólo en condiciones de provocación extrema puede ser razonable alzarse contra la autoridad civil, en defensa de mis intereses o lealtades personales, pues la pérdida de la paz y seguridad de la sociedad civil casi siempre implica una pérdida mayor de mi potencia y libertad de la que implica cualquier alternativa posible, por desagradable que sea. Puede haber casos extremos en que el poder soberano intente forzarme a hacer «cosas que repugnan a la naturaleza humana», y que amenace directamente mi vida: en tales condiciones, la rebelión puede ser el mal menor. Pero las limitaciones ordinarias a mi potencia y libertad, impuestas por la ley con sus advertencias y castigos, son aceptadas por el hombre razonable, a condición de que la autoridad que impone las leyes demuestre que es efectiva en la eliminación de la oposición armada y en el mantenimiento de la paz. La persona o personas que poseen el poder soberano procurarán, naturalmente, ampliar su potencia y libertad de acción tanto como puedan sin provocar una rebelión lo bastante poderosa como para desbancarlos; si son hombres razonables, calcularán hasta qué punto deben restringir el ejercicio de su poder, a fin de no provocar la rebelión de un grupo efectivo de

sus súbditos: en eso consiste el arte adecuado de gobierno. Cuando la autoridad soberana se hace tan opresora que se crea enemigos lo bastante numerosos y potentes, habrá dejado de ser, de hecho, la autoridad soberana: empezará un desplazamiento hacia la desobediencia, conforme los miembros de la sociedad observan que el poder efectivo está empezando a pasar a otras manos.

El argumento mediante el cual justifica Spinoza lo razonable de la obediencia a la autoridad civil o el Estado es esencialmente el mismo mediante el cual se recomienda generalmente en este siglo la obediencia a la autoridad internacional; se trata del habitual argumento de la «seguridad colectiva», consistente en una apelación al ilustrado interés propio. El único medio de evitar la guerra, entre individuos o entre naciones, consiste en reunir un grupo de individuos o de naciones que posean de hecho la fuerza suficiente para amedrentar a cualquier agresor potencial. Los internacionalistas que han utilizado este argumento han supuesto que todas las naciones, de hecho, persiguen la ampliación indefinida de su propio poder y libertad de acción: su punto de partida ha sido el mismo que el de Spinoza. Interesa a todas las naciones aceptar las decisiones de la autoridad internacional, incluso si ello implica algún sacrificio de la soberanía e independencia nacionales, a fin de evitar la mayor pérdida de poder y libertad que conlleva la guerra y el temor a la guerra. Por consiguiente, el primer objetivo de una política internacional racional debe ser el de aliarse con ese grupo de naciones que, actuando juntas, es lo bastante poderoso como para constituir una autoridad internacional, y deben apoyarse sus decisiones, en general, incluso cuando, consideradas individualmente y en base a sus méritos, sean rechazables, pues cualquier cosa es mejor que reincidir en la guerra y en el temor a la guerra. Es irracional resistirse a los decretos de la autoridad internacional, aun cuando conlleven ciertas limitaciones de la soberanía estrictamente nacional, excepto en el caso extremo de que tales decretos amenacen la supervivencia misma de la nación.

Este habitual y respetable argumento es spinozismo puro, aplicado a la sociedad internacional en vez de a la sociedad civil. La vieja contraposición entre estado de naturaleza y sociedad civil suena extraña y artificiosa a los lectores modernos, porque el poder central de la nación-estado, hoy, se considera en general garantizado como necesario e inevitable. El problema de la soberanía, y la justificación de la renuncia de poder en beneficio de la autoridad central, vuelve

a estar vivo en cuanto se traslada a los términos de la política internacional: se invocan los mismos cálculos, egoístas o amorales, de beneficios y pérdidas que comporta la renuncia a la libertad, que antaño se invocaron para justificar la autoridad de la nación-estado. La fuerza de esta forma de argumentación política consiste en que no se basa en nociones morales cambiantes y discutibles, y por tanto, puede utilizarse persuasivamente en cualquier circunstancia y en todo tiempo.

El objetivo de Spinoza era persuadir a los hombres para que pensasen de un modo realista y racional acerca de los problemas políticos, descartando los prejuicios morales y religiosos. No analizaba cómo el hombre corriente toma, de hecho, decisiones políticas, sino que recomendaba un método científico, utilizado efectivamente tan sólo por el hombre relativamente racional. Resulta improcedente la objeción, formulada por muchos comentaristas, de que su filosofía política no va de acuerdo con el lenguaje corriente o con nuestra manera habitual de pensar acerca de la política: lejos de ser una objeción, eso le habría parecido a Spinoza una corroboración. La mayoría de los hombres están regidos necesariamente por emociones pasivas; no poseen un entendimiento claro y objetivo de las leyes que gobiernan el comportamiento de los seres humanos en la sociedad; si tuvieran de hecho tal entendimiento, la coerción positiva y la concentración de poder en manos del gobierno *(imperium)* sería innecesaria, pues sólo sus emociones pasivas llevan a los hombres a entrar en conflicto unos con otros.

La concepción spinoziana de la sociedad como un equilibrio entre fuerzas de autoafirmación fue notable en cuanto anticipación de una aproximación moderna y científica a la sociología y la política; en el siglo XVII, la idea de entender la sociedad objetivamente, como equilibrio de fuerzas, era muy original, pues implicaba una huida de las concepciones utópicas, o utópico-religiosas, acerca de la comunidad perfecta o de la autoridad sancionada por la divinidad. El hombre racional estudiará la sociedad y las leyes necesarias de sus movimientos al modo en que lo hará con cualquier otro sistema natural, a fin de controlar su entorno humano no menos que su entorno natural. Aceptará el hecho innegable de que los gobiernos procuran la ampliación indefinida de su propio poder y dominio; aceptándolos tal como son, intentará conseguir un ajuste estable de los intereses en conflicto, haciendo ver a la autoridad imperante la sinra-

zón de convertir en enemigos a sus ciudadanos mediante la opresión, y haciendo ver a los ciudadanos la sinrazón de correr el riesgo de la anarquía por querer conservar libertades de menor importancia. Aunque Spinoza, desde luego, respetaba a Maquiavelo por haber escrito acerca de las técnicas de gobierno con espíritu laico y científico, no era un maquiavélico. La originalidad de Maquiavelo, y quizá también su limitación, consistió en haber concebido íntegramente la política en cuanto arte práctica de obtener y conservar el poder estatal *como un fin en sí mismo*; esta concepción revolucionaria del poder político como natural y suficiente fin en sí mismo del gobierno es la que ha hecho que Maquiavelo posea tan gran significación como intérprete de los movimientos políticos, visto desde el siglo XX, en el cual el gobierno puramente maquiavélico ha sido llevado a cabo en amplia escala. Spinoza, desterrado perpetuo por su origen y solitario por temperamento, estudioso e individualista, se hallaba muy lejos de la política por la política misma, propia de la Italia del siglo XVI; para Spinoza, el arte del gobierno, así como las obligaciones razonables de la ciudadanía, habían de ser enseñadas y aprendidas tan sólo en cuanto medios para conseguir un fin, que era el de la seguridad y libertad relativa del hombre racional; para Maquiavelo, el ciudadano individual es el material en bruto del gobierno, a partir del cual debe fabricar el gobernante el poder del Estado: Maquiavelo escribe siempre desde el punto de vista del gobierno, y del gobierno —además— como un juego en el que se puede ganar o perder, mientras que Spinoza escribe desde el punto de vista del individuo, para quien el gobierno y la sociedad ordenada son medios indispensables para la libertad, o mejor, salvaguardas contra la anarquía y la opresión. Desde tal punto de vista pasa revista a las diversas formas de organización política —monarquía, aristocracia y democracia—: ¿qué distribución de poder es la más adecuada para impedir la anarquía con un menor costo para las libertades individuales esenciales? Se trata de proyectar un sistema de frenos y equilibrios, de idear estímulos y restricciones que actúen sobre el deseo de poder y los temores de gobernantes y gobernados, a fin de producir la combinación más estable posible de libertad y organización.

El examen, en el *Tratado político,* de las formas típicas —monarquía, aristocracia y democracia— sigue la pauta establecida originariamente por Aristóteles. Empieza con algunas proposiciones que hacen ver inmediatamente por qué las discusiones aristotélicas abstractas

acerca de la forma ideal de gobierno (que es el estilo tradicional de los escritos políticos, al menos hasta finales del siglo XVIII) parecen ahora tan irreales y estériles. «Estoy absolutamente convencido de que la experiencia ha puesto de manifiesto todas las formas concebibles de comunidad política compatibles con la vida en común de los hombres, así como los medios por los que la multitud puede ser seguida y mantenida dentro de límites fijos. De esta suerte, no creo que podamos en esta materia, mediante la meditación, descubrir nada que no haya sido intentado ni averiguado, compatible con la experiencia o la práctica... Es difícil de creer que seamos capaces de concebir algo útil para la sociedad que no haya tenido ocasión de darse...» (*Tratado político,* cap. I, sección III). Ningún teórico de la política podría escribir hoy tales afirmaciones, que insinúan que hay un conjunto finito de estructuras políticas posibles y que todas las combinaciones posibles han sido ya probadas; sin embargo, parecía aún natural pensar en dichos términos en el siglo XVII, como se lo pareció a los griegos y romanos. Se ha producido una revolución intelectual, comparable en sus efectos con el ascenso de la física matemática en el siglo de Spinoza, que ha destruido aquella forma clásica de discusión acerca de las formas de gobierno, como si fueran compuestos químicos que puedan ser ideados y producidos mediante una mezcla correcta de elementos. En este punto, la barrera entre el lector del siglo XX y Spinoza reside en la concepción del cambio histórico que va asociada al estudio metódico de la historia; esto es algo que ni Spinoza, ni Hobbes, ni filósofo alguno de su época tuvieron en cuenta por completo: la revolución en la teoría política comienza efectivamente en el siglo siguiente, con Montesquieu. Pero la aproximación histórica a la política ha llegado hasta tal punto a formar parte del trasfondo habitual de nuestro pensamiento que resulta difícil aislar sus elementos y enunciar claramente sus implicaciones. Spinoza, al igual que Aristóteles y la mayoría de los grandes filósofos políticos antes de Vico y Montesquieu, concibió la desintegración de las sociedades y el cambio constante de su estructura política y social como algo que les era accidental: como signos, únicamente, de su imperfecto diseño. Parecía posible, al menos teóricamente, proyectar una sociedad que habría de ser estática, y en estado de equilibrio, como un sistema mecánico cerrado. El cambio histórico, el nacimiento y muerte de las socidades, deberían ser idealmente evitables; podríamos imaginar, bien en una Edad de Oro pasada, bien en una

Utopía futura, una sociedad perfectamente estable, ajustada con precisión a las necesidades humanas inmutables o al designio divino. Sólo una decadencia de la gracia —para un pensador teológico— o la natural sinrazón humana —para un pensador laico como Spinoza— producen el perpetuo cambio y la inestabilidad en las sociedades humanas: en términos ideales, como Platón había intentado hacer ver, no tendría por qué haber cambio en las sociedades humanas, y, en tal sentido, no tendría por qué haber historia. La labor propia del teórico de la política consistía en describir la forma de gobierno ideal, intemporal, a la que deberíamos procurar aproximar las formas de gobierno efectivas, tanto como lo permite la imperfecta naturaleza humana; parecía posible y útil las constituciones ideales sin referirse a ningún conjunto de condiciones históricas de las que dependiesen su existencia e idoneidad. La revolución en el pensamiento político apareció al sugerirse que el cambio histórico y la decadencia de las estructuras políticas y sociales son condiciones esenciales de la vida humana, así como que un estado de equilibrio es impensable, y que el cambio hacia formas nuevas de todos los sistemas sociales forma parte del proceso natural del desarrollo humano. En cuanto se piensa en términos de desarrollo sin final, se tiende asimismo a pensar el cambio histórico como un proceso irreversible, y a considerar cada conjunto sucesivo de condiciones sociales y políticas como algo que no tiene un precedente exacto y útil; parece entonces sin sentido discutir las estructuras y formas políticas abstractamente y sin referirse a un tipo particular de condiciones históricas. De hecho, casi todo el mundo considera hoy los cambios políticos y sociales como incidencias en el continuo e irreversible proceso de la historia: lejos de creer, como Spinoza, que todas las estructuras políticas posibles han sido ya imaginadas o dadas a la experiencia, tendemos a esperar que estructuras sociales y políticas simplemente nuevas llegarán a existir en el futuro, como resultado de condiciones que no podemos prever ahora. Para la mentalidad histórica moderna, parece por principio absurdo intentar detener el proceso de la historia mediante la invención de una forma de gobierno definitivamente satisfactoria: el problema parece mal formulado, considerándose inútil separar el estudio comparativo de las instituciones de un estudio histórico acerca de las condiciones en que tales instituciones tienen que funcionar, puesto que las instituciones no son más que hábitos aceptados del compor-

tamiento humano, y no algún tipo de maquinaria inhumana que tenga poder por sí misma.

La carencia relativa de una idea de historia, en sentido moderno, en el pensamiento político de Spinoza no es accidental —una mera deficiencia personal— sino reflejo esencial de toda su filosofía, y la filosofía racionalista del siglo XVII en su conjunto no puede entenderse sin percibir que conlleva esa desatención hacia el método histórico: se trata de una consecuencia de considerar la física matemática como el único modelo ideal de conocimiento auténtico. La Naturaleza —incluyendo necesariamente la naturaleza humana— era concebida por Spinoza como un sistema, representable en términos de ideas en cuanto sistema deductivo del mismo tipo del que los físicos matemáticos intentaban ofrecer; puede demostrarse que todos los acontecimientos naturales son modificaciones de la sustancia única, y deben entenderse por referencia a los atributos eternos y a sus modos infinitos y eternos. Dentro de este conocimiento sistemático, las fechas y las determinaciones temporales no tienen sitio, exactamente del mismo modo que no tienen sitio en la geometría: si pensamos corrientemente en el mundo como una mera sucesión de acontecimientos, a la manera del historiador, es sólo porque no hemos llegado todavía a las verdades eternas que ofrecen el orden verdadero de la Naturaleza como un sistema eterno. Semejante concepción del conocimiento auténtico, del que la geometría analítica parece haber sido el primer modelo, no deja claramente puesto alguno a la historia como rama del conocimiento auténtico del más alto nivel: cualquier disposición de los acontecimientos en una secuencia temporal, acaso ligados por la noción de causa en un sentido laxo de la palabra, sólo puede representar uno de los grados inferiores del conocimiento. La historia, ya sea humana o natural, debe siempre ser reemplazada, conforme avanza el conocimiento, por un sistema lógico de leyes necesarias: la simple conjunción de descripción de acontecimientos, sin conexión lógica entre las descripciones, debe desaparecer. Este programa científico se apoya en la proposición metafísica de Spinoza, según la cual el tiempo es una modalidad del pensamiento imaginativo, en cuanto opuesto al intelectual; en una filosofía racionalista —en la cual, por definición, sólo es conocimiento auténtico el matemático, lógicamente garantizado— el método histórico y la perspectiva histórica no pueden tener un lugar propio. La teoría política, no menos que la física o la psicología, debe reducirse tanto como sea

posible a un sistema de leyes o principios necesarios e intemporalmente válidos; el cambio irreversible y el desarrollo en el tiempo no pueden atribuírsele a la Naturaleza cuando se la concibe como un sistema completo, perfecto y eterno: sólo a nuestra aprehensión parcial e inadecuada se le aparecen los procesos naturales como mera secuencia temporal de acontecimientos, sin vínculo alguno racionalmente inteligible entre ellos. Según avance nuestro conocimiento de las sociedades humanas, las entenderemos como sistemas de fuerzas en constante interacción, a semejanza de los más comunes sistemas dinámicos, de acuerdo con leyes necesarias. El proceso histórico, el aparente desarrollo irreversible en el tiempo, ya no se nos aparecerá más que como la suma de interacciones entre los modos finitos de la Naturaleza, interacciones que no representan ningún desarrollo histórico del sistema en su conjunto, pues las sociedades humanas no son más que objetos naturales muy complejos.

Es difícil volver a captar hoy aquella mentalidad, según la cual el universo era concebido, esencialmente, como un sistema estático, sujeto a modificaciones internas y redistribuciones de energía conforme a leyes fijas, pero no como desarrollándose él mismo o cambiando esencialmente en el tiempo. Al margen incluso del estudio histórico de las sociedades humanas, la biología y la cosmología han hecho que la noción de desarrollo en el tiempo parezca esencial al entendimiento de la Naturaleza, de un modo que no fue previsto por Descartes, Leibniz o Spinoza. Samuel Alexander criticaba oportunamente a Spinoza diciendo que, al igual que a la mayoría de los metafísicos anteriores a Whitehead o al propio Alexander, le había faltado «tomarse al tiempo en serio»; aunque verdadera, esa expresión será obscura hasta que comprendamos cómo esa misteriosa inadvertencia metafísica aparece en su aplicación práctica, esto es, en las recomendaciones concretas que da Spinoza para el progreso del conocimiento; con la mayor claridad aparece, creo, en su discusión de las estructuras políticas y sociales sin referencia al desarrollo histórico, y en su confiada afirmación de que todas las formas esenciales de la sociedad humana se han manifestado ya. Al igual que la mayoría de los teóricos políticos anteriores al siglo XIX, parece, desde nuestro punto de vista de hoy, haber subestimado en gran medida la escala del tiempo en la historia humana. No tenía ningún conocimiento real acerca de las sociedades primitivas o de la evolución del hombre, y no podía prever los efectos de la revolución industrial y de la tec-

nología moderna sobre el cambio, tan rápido, de la naturaleza humana y las condiciones de la vida en sociedad; no tomaba en consideración hasta qué punto los seres humanos habían evolucionado a partir de su situación originaria, ni hasta qué punto y, sobre todo, cuán rápidamente, iban a evolucionar todavía. Su perspectiva se extendía desde los judíos del Antiguo Testamento y los griegos del mundo clásico hasta los hombres de ciencia del siglo XVII, y todas las consideraciones que podía hacer sobre la naturaleza humana y la sociedad quedaban encerradas en ese tramo. Lo notable es que, a pesar del ocasional provincianismo de su acento, comprendiera tantas cosas; dicho provincianismo está patente sobre todo en la discusión de las formas de gobierno del *Tratado político,* y, para un lector moderno, el valor del *Tratado* ha de encontrarse más bien en las reflexiones generales acerca de los objetivos y comportamientos políticos que en la ingenua discusión de las distintas formas de gobierno.

La filosofía general de Spinoza le llevó a considerar, en primer lugar, la seguridad, y, en segundo, la libertad intelectual, como criterios de un gobierno y estructura social satisfactorios; para conseguir esos dos fines supremos resulta razonable que el individuo sacrifique sus libertades e intereses menores. Quien obedece a una autoridad o un gobierno que no favorece sus intereses es un esclavo; pero cualquier gobierno o autoridad al que, por las razones que sean, le corresponda garantizar la seguridad física y la libertad intelectual de sus súbditos, es una autoridad legítima: es razonable que el hombre libre obedezca a semejante autoridad, supuesto que está proporcionándole las condiciones necesarias de su libertad y felicidad. Spinoza se anticipa a los liberales y radicales de los siglos siguientes al otorgar valor supremo a la libertad individual, así como a la tolerancia religiosa y el libre pensamiento: si todo esto se sacrifica en aras del poder del Estado, quedan sacrificados los intereses más esenciales del individuo, aparte de su simple seguridad física. Spinoza, a diferencia de Hobbes, no podía consentir compromiso alguno con el totalitarismo en cualquiera de sus formas modernas, porque el totalitarismo es enemigo tanto de la paz perpetua como de la libertad de opinión, y estaba necesariamente en contra de cualquier gobierno que intentara imponer una ortodoxia doctrinal cualquiera, ya fuese religiosa o laica. Su propia experiencia, y la de su siglo, era la de una persecución religiosa continua; pero su anticlericalismo fue algo más que la convicción de que la persecución religiosa no puede por menos

de ser siempre estúpida e ineficaz. Cualquier utilización del político y la coacción para imponer una creencia de cualquier tipo —religiosa o científica— es siempre obtusa, pues los hombres pueden ser obligados, mediante amenazas y recompensas, a obrar de cierto modo, pero no pueden ser obligados a creer; además, no sólo es imposible, sino también innecesario que cualquier gobierno intente regular las creencias de sus súbditos: para los propósitos del gobierno, basta con que los ciudadanos respeten de palabra y obra las instituciones y convenciones del Estado. Si puede probarse que alguno de sus súbditos expresa opiniones que tienen por efecto socavar la autoridad del gobierno, éste tiene derecho natural a defenderse suprimiendo tales expresiones de opinión, si es que tiene poder para hacerlo: decir que tiene «derecho natural» significa que, en tales condiciones, aquella supresión sería una defensa razonable de sus propios intereses. Lo no razonable, y lo contrario al derecho natural, es la imposición de opiniones o ideologías en beneficio de ellas mismas, pues el intento de tal imposición ha de fracasar siempre en sus propósitos y estar siempre expuesto a provocar resistencias. Spinoza discute, con espíritu muy moderno, el que es todavía uno de los más agudos y más frecuentemente embrollados problemas de la política, a saber, la distinción entre la supresión de la expresión de opiniones que subvierten el orden social, amenazando la paz y la seguridad, y la imposición positiva de ortodoxias: en la práctica, se trata todavía hoy de una distinción difícil, y, al no estar familiarizado con los más refinados medios modernos de propaganda, Spinoza quizá simplifica en exceso el problema. Según la experiencia de su época, los mayores enemigos de la libertad de pensamiento eran las iglesias y los clérigos, que explotaban los miedos, y el consiguiente fanatismo, de sus seguidores, y utilizaban su autoridad espiritual para ampliar su poder temporal: intentaban utilizar el poder político, una vez conseguido, para imponer opiniones ortodoxas. Por consiguiente, parecía que el primer objetivo de la actividad política de un hombre libre habría de consistir en separar el poder del Estado de las pretensiones dogmáticas de cualquier iglesia, insistiendo en que el Estado sólo debería preocuparse por la conformidad externa con sus reglas y convenciones, y no por las bases doctrinales de la moral; sólo si se demuestra en la práctica que una secta particular —judía, cristiana o musulmana— propende a perturbar la pacífica dirección de los asuntos públicos puede ser oportuno y necesario prohibirla. Debe interesar al gobierno

alentar cualquier religión que lleve de hecho a sus creyentes a comportarse como ciudadanos razonables y ordenados, y no alentar a la que les lleve a ser agresivos y turbulentos; las bases doctrinales de su proceder son cuestión indiferente para un gobierno razonable. Como, según su experiencia, las iglesias y los clérigos eran enemigos interesados de la libertad intelectual, Spinoza exigió que la autoridad estatal los controlase, en beneficio de una religión de estado mínima, que inculcaría ciertas normas de conducta razonable; esa religión sostenida por el gobierno sería como la idea de religión de Disraeli: aquel mínimo que todos los hombres razonables podrían aceptar. Spinoza no considera una situación en la que la mayor amenaza para la libertad de pensamiento podría venir, al parecer, no de las iglesias, sino de autoridades puramente políticas que propagan superstición y fanatismo puramente políticos, como medios para ampliar su propio poder; hace comentarios incidentales acerca del peculiar poder de los gobiernos en orden a la persuasión, pero no previó hasta dónde podría extenderse dicho poder. El enemigo principal de la libertad de pensamiento no era, en el siglo XVII, el gobierno centralizado —como ocurre hoy en muchas partes del mundo— sino las autoridades religiosas, y su poder era internacional; por consiguiente, la preocupación de Spinoza, como la de Hobbes, consistía en robustecer los gobiernos nacionales como contrapeso de las iglesias. En base a argumentaciones realistas, y no morales, sostuvo que la censura de la opinión no puede por menos de ser siempre ineficaz e innecesaria; todo intento de suprimir la opinión mediante la ley fracasará y atraerá el desprecio sobre la ley. El gobierno debe controlar siempre a sus súbditos mediante un sistema de incentivos y disuasiones, y concentrarse únicamente en el mantenimiento de la paz y el orden.

Los mismos principios realistas y amorales determinan efectivamente, y deben siempre determinar, la política exterior, lo mismo que la interior. Los Estados soberanos viven necesariamente en estado de naturaleza en sus relaciones mutuas, intentando cada uno de ellos ampliar su poder todo lo que puede, y concertando alianzas temporales con vistas a la autoconservación; tales alianzas se rompen, razonable y adecuadamente, tan pronto como cualquiera de las partes deja de tener interés en mantenerlas. Hablar de «gratitud», «buena fe» o «carácter sagrado de las promesas», en tales contextos, es sólo jugar con las palabras, pues resulta imposible esperar que ningún gobierno actúe —como es imposible esperarlo de ningún individuo— de tal

manera que le conduzca claramente a su propia destrucción o a la pérdida de su poder. Si, en vez de la anarquía, se desea hacer surgir el orden y la seguridad internacionales, ello sólo es posible construyendo una combinación de fuerzas que puedan aplastar cualquier oposición, y eso tiene que conseguirse mediante una política de poder, pues, en cualquier plano, la política es siempre necesariamente política de poder. En la perpetua selva que es la política de poder, el principal propósito de un individuo inteligente ha de consistir en persuadir a los demás de que sean igualmente inteligentes en la prosecución de su propia seguridad: le interesa directamente liberar a los demás de emociones pasivas y supersticiones ciegas que conducen a la guerra y a la supresión del pensamiento libre. Pero, de hecho, las personas ilustradas y libres están siempre en minoría, y los hombres en general se guían por sus esperanzas y temores irracionales, y no por la pura razón. Por tales razones, Spinoza, anticipándose a Voltaire y los deístas filosóficos del siglo siguiente, admite que las religiones populares son útiles, y que están pensadas adecuadamente, con sus infantiles sistemas de recompensas y castigos, para hacer que los ignorantes sean pacíficos y virtuosos; la moralidad no puede ser considerada como una necesidad de la razón por las personas no instruidas e irracionales: debe serles presentada, según la imaginación, como algo que implica sencillamente penas y recompensas. Por tanto, el hombre libre criticará la doctrina cristiana, o el judaísmo ortodoxo, o cualquier otro dogma religioso, en primer lugar, cuando es presentado como una verdad filosófica y, en segundo lugar, por razones puramente pragmáticas, si lleva de hecho a sus devotos a la turbulencia en su comportamiento efectivo; pero juzgar y condenar las creencias religiosas mediante pautas estrictamente racionales significa malentender su función. Los diversos mitos religiosos del mundo son, esencialmente, la presentación en términos imaginativos y pintorescos de verdades morales más o menos elementales. La gran mayoría de los hombres, capaces tan sólo del grado inferior de conocimiento, sólo podrán entender los mitos, que apelan directamente a su imaginación, y sólo ellos les impresionarán emotivamente; las abstracciones de la argumentación puramente lógica no significan nada para ellos. No pueden entender qué significa la perfección y omnipotencia de Dios, tal como un metafísico entiende esas ideas; pueden entenderlo sólo en cuanto que son capaces de imaginar un Ser semejante a ellos mismos, pero poderosísimo y muy bueno: necesitan

un relato en términos antropomórficos, y eso es lo que les ofrecen las religiones populares.

La línea divisoria entre la fe religiosa y la verdad filosófica fue lo que más interesó a Spinoza, después de su metafísica: se trataba de un problema que no sólo implicaba toda la historia intelectual del pueblo judío, sino que presidió también su vida personal y su propio ajuste con la sociedad en la que había nacido. El *Tratado teológico-político* echa los cimientos de una interpretación racional de las religiones judía y cristiana, y de la Biblia en particular: establece principios de interpretación de la Biblia que habían de desarrollarse más adelante, con la llegada de la alta crítica, en el siglo XIX. Spinoza soslaya muchas de las simplificaciones excesivas y tosquedades del pensamiento racionalista posterior, y da muestras de una precocísima comprensión de la función social del mito religioso. Casi no hace falta decir que en ningún momento deja ver preferencia ni acritud alguna, ni personal ni nacionalista, a pesar de su excomunión y de la memoria heredada de siglos de persecución y fanatismo. Ya escriba de la naturaleza de la profecía, de los milagros, del origen pretendidamente divino de la ley judía, o de la relación especial de Dios con los judíos, escribe siempre desde el punto de vista de la pura razón, sin vincularse personalmente a ninguna causa o pueblo, y aplica imparcialmente su ironía sobre las omisiones lógicas de todos los bandos. Aunque el lector no judío pueda olvidarse del trasfondo de siglos de interpretación rabínica de la Biblia y de la historia y el mito judíos, Spinoza, en el *Tratado teológico-político,* no es sólo un fundador del racionalismo europeo, sino también uno más en la larga lista de los comentaristas judíos. La tradición de la ortodoxia judía había sido siempre más estricta y más apasionadamente defendida que la ortodoxia cristiana, y las herejías fueron menos y más eficazmente reprimidas. Puesto que su permanencia como pueblo diferenciado, a través de la dispersión y las persecuciones, dependía tanto del mantenimiento de una religión común, los judíos consideraron las desviaciones religiosas como traiciones que amenazaban la supervivencia nacional; el propio Spinoza destaca la indispensable contribución de la religión a la identidad del pueblo judío, e interpreta fragmentos del Antiguo Testamento como ilustraciones figuradas de la dependencia de la nacionalidad judía por respecto a su religión; el relato bíblico de la dirección del pueblo judío, en su dispersión, por la mediación de los profetas, representa la comprensión histórica de que, sin jefes profé-

ticos que les proporcionasen un sentimiento fanático de misión, los judíos habrían perdido, sin duda, el sentimiento de su identidad nacional. La discusión spinoziana de las relaciones entre filosofía y fe está constantemente entreverada con una discusión acerca de la peculiar y difícil situación de su pueblo, pues es su primitiva historia y pensamiento lo que constituye el Antiguo Testamento; por ello, la comprensión de Antiguo Testamento y la comprensión del desarrollo del pueblo judío están inseparablemente unidas para Spinoza. No es éste el lugar de considerar las incidentales observaciones de Spinoza acerca de la grandeza y las limitaciones del pueblo judío, pero debe recordarse su posición como estudioso, y también como víctima, de una de las comunidades más estrictamente ortodoxas, aunque sólo sea porque nunca consintió que ese hecho perturbase su argumentación: su actitud imparcial aclara su propia concepción de la filosofía y del hombre libre.

En el Prefacio del *Tratado teológico-político,* Spinoza declara que el propósito principal del libro es la defensa de la libertad de opinión: desea probar que el orden público no sólo es compatible con la libertad de opinión, sino que es incompatible con su ausencia. Su argumentación se ha convertido en una de las liberales clásicas, y todavía hoy se la invoca. «Si las acusaciones penales se fundasen sólo en hechos, y se permitiese siempre libertad a las palabras, las sediciones quedarían despojadas de toda justificación, y se distinguirían de las simples controversias fácil y rápidamente.» Si la ley «invade el dominio del pensamiento especulativo», no sólo destruirá la posibilidad de una vida libre para el individuo, sino que engendrará precisamente esos desórdenes civiles que es función de la ley impedir. El argumento según el cual «la Revelación y la filosofía descansan sobre bases totalmente diferentes» y, correctamente interpretadas, no pueden entrar en conflicto, es un medio de hacer ver la absoluta necesidad de permitir la libertad de opinión; la conclusión es que «cada cual debería ser libre para escoger por sí mismo el fundamento de su credo, y esa fe debería juzgarse sólo por sus frutos: cada cual obedecería entonces a Dios libremente con todo su corazón, mientras que nada sería públicamente venerado excepto la justicia y la caridad». El principal documento en apoyo de la revelación cristiana y judía es la Biblia; por tanto, se necesita un método claro de interpretación de las Escrituras. ¿Cuál era la inspiración de los profetas judíos? ¿Qué hemos de creer acerca de los mi-

lagros? ¿En qué sentido es la Biblia palabra de Dios? Estas son las viejas cuestiones que muchos intérpretes doctos y piadosos han embrollado con sus sutilezas y sofisterías, «arrancándole a la Escritura confirmaciones de las argucias aristotélicas»; para reconciliar la Escritura con la filosofía, la fe con la razón, no han tenido en cuenta el significado llano del texto. Pero fe y razón ni pueden ni necesitan reconciliarse; al contrario, sólo pueden estar separadas, pues a cada una de ellas le toca una esfera propia: mientras que la Escritura y la fe tienen que ver con la «certeza moral» necesaria para los hombres que no pueden razonar, la filosofía y la razón tienen que ver con la certeza lógica o matemática. La Biblia muestra que los profetas fueron hombres ignorantes de vívida imaginación y potente y justo sentido moral; por ello fueron jefes adecuados de un pueblo primitivo. Sus opiniones teóricas consisten en las supersticiones primitivas y contradictorias entre sí típicas de una edad precientífica, pero un profeta eficaz no necesita ser filósofo más de lo que un filósofo necesita ser profeta. El profeta recurre a la imaginación, y debe poseer los medios para inculcar preceptos morales sencillos y útiles a los hombres ignorantes. El filósofo recurre a la razón, y se preocupa sólo por la coherencia y verdad de lo que escribe, y en modo alguno por su efecto sobre las emociones a través de la imaginación. La tarea del profeta queda cumplida si convence a los hombres de que obedezcan las leyes de su sociedad y lleven una vida tranquila y útil; la forma que esa persuasión deba adoptar para ser eficaz dependerá del estado en que se halle el conocimiento dentro de esa sociedad. Si juzgamos a los antiguos profetas judíos desde este punto de vista, concluiremos que fueron hombres ignorantes brillantemente dotados para infundir la fe y la obediencia en una sociedad ignorante por medio del mito y la ficción. En cuanto filósofos, comprendemos su función, y no consideramos que sus escritos pretendan literalmente la verdad. La confusión procede de las falsas sofisticaciones de aquellos que, como el gran Maimónides, intentan leer en el texto de la Escritura verdades filosóficas, mediante ingeniosidades interpretativas. Es a un tiempo fútil y peligroso intentar convertir los viejos profetas en metafísicos racionales: sólo se consigue socavar su autoridad como profetas. Cualquier judío o cristiano inteligente y piadoso tiene que experimentar una crisis de conciencia si se le pide que escoja entre el conocimiento moderno y la autoridad de la Escritura, pero tal crisis es innece-

saria, porque no tiene por qué plantearse la elección entre razón y profecía; el dilema está falsamente formulado: la argumentación racional exige una creencia, y la religión y profecía exigen sólo obediencia práctica a un precepto moral. Pedirle fe en los milagros al hombre instruido equivale a provocar gratuitamente la desobediencia, que es precisamente el vicio que los relatos de milagros sirvieron para impedir, en muy diferentes condiciones. Como el único interés de un gobierno racional es la obediencia de sus súbditos, permitirá —y reconocerá que no puede impedir— toda clase de creencias, con tal únicamente de que éstas sean compatibles con la obediencia y el buen orden. Por consiguiente, en un Estado libre (es decir, gobernado racionalmente), «todos los hombres pueden pensar lo que quieran, y decir lo que piensan»: «Los perturbadores reales de la paz son aquellos que, en un Estado libre, procuran restringir la libertad de juicio que son incapaces de tiranizar» (*Tratado teológico-político,* cap. XX). Un gobierno racional pide ciudadanos ilustrados y tolerantes, así como los hombres libres piden un gobierno ilustrado y tolerante. Esta es la proposición que se propuso probar el *Tratado teológico-político:* se presenta como consecuencia directa de la concepción metafísica spinoziana de la persona como modo finito de la Naturaleza, que procura necesariamente su conservación propia, y que es potencialmente libre y feliz en la medida en que puede adquirir conocimiento racional de la Naturaleza y de sí misma. La libertad y la felicidad son interiores, y la virtud constituye el premio de sí misma; las religiones oficiales y morales convencionales, en su propio interés y en el de la libertad del alma, deben confinarse en los aspectos exteriores de la conducta humana: han de garantizar las condiciones sociales en que puede desarrollarse la verdadera libertad. Spinoza sostenía además, de un modo que tiene poco que ver con las condiciones surgidas tras la revolución industrial, que una «democracia» restringida, con la capacidad de poder político limitada mediante una cualificación con arreglo a la propiedad, era la más idónea para proporcionar ese gobierno racional y no intervencionista: su ideal contemporáneo era la comunidad mercantil de Amsterdam, que servía de asilo a gentes de muchos credos y sectas, con tal de que estuvieran dispuestos a conservar la paz. Las universidades y las escuelas deben estar libres del control estatal, la inteligencia libre debe ser premiada, los empleos públicos

han de proveerse públicamente, y las iglesias deben desestatalizarse, sosteniéndose a expensas de sus seguidores. De este modo, todo hombre podrá ser libre de vivir su propia vida y dilatar su propia alma —que es en lo que consiste únicamente su felicidad— dentro de un marco neutral de utilidad común.

Capítulo 6

LA NATURALEZA DE LA METAFISICA

Hay muchas maneras de estudiar y aprovechar un gran sistema metafísico como el de Spinoza. Podemos valorar su rigor y coherencia de un modo muy parecido a como podemos valorarlas en una teoría de matemática pura: como una obra de arquitectura intelectual cuyas diversas partes encajan entre sí, formando un imponente edificio de conceptos abstractos. No es ésta, sin duda, la manera en que él mismo habría deseado que se considerase su sistema, y tal modo de verlo no explicaría con claridad su importancia permanente en cuanto contribución a la filosofía. En segundo lugar, toda filosofía potente ofrece una concepción peculiar del mundo y de la experiencia humana, de la que podemos aprovecharnos, y que podemos valorar y comprender, sin necesidad de que tenga que ser la única concepción aceptable, ni de plantearnos cuestiones tajantes acerca de la verdad o falsedad literales de sus doctrinas. Podemos aprender a concebir el mundo y la experiencia propia en términos de los conceptos que proporciona Spinoza, como podemos también aprender a pensar en la propia experiencia en términos de la filosofía de Platón o de Hume. Sin embargo, por legítima y esclarecedora que pueda ser semejante caracterización literaria de una metafísica, omite el núcleo del argumento lógico sobre el que Spinoza, al igual que otros grandes metafísicos, apoya sus amplias pretensiones; tales pretensiones, y los argumentos que las apoyan, deben tomarse

en serio, y a fin de cuentas han de ser aceptadas o rechazadas. Por último, un sistema metafísico puede interpretarse y juzgarse históricamente, es decir, por respecto al desarrollo de las ciencias y otras ramas del conocimiento características del período en que fue escrito; toda metafísica que no sea pura mística tendrá que ver en parte con los límites y posibilidades del conocimiento de la naturaleza, y esta relación con la ciencia contemporánea resulta especialmente obvia en los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII, que están con toda evidencia proyectados (entre otras cosas) para prescribir las líneas fundamentales de una nueva ciencia física opuesta a los anteriores programas aristotélicos de conocimiento de la naturaleza. Son éstos tres puntos de vista desde los cuales podemos entender y estimar los sistemas metafísicos en cuanto poseedores de valor propio. Pero para muchos filósofos del siglo XX, la construcción de sistemas metafísicos de cualquier género ha acabado por parecer inútil e imposible; algunos filósofos están incluso dispuestos a desechar toda metafísica deductiva del tipo de la de Spinoza como un sinsentido, fundándose en que sólo mediante experimentación y observación cuidadosas puede aprenderse algo de la estructura efectiva del universo; un filósofo (se arguye), sentado en su despacho y elaborando definiciones, sólo puede producir vacuas tautologías al extraer las consecuencias remotas de las definiciones que él mismo ha escogido; sólo el científico experimental puede decirnos lo que sucede de hecho en la Naturaleza, capacitándonos así para entender y dominar nuestro entorno y a nosotros mismos. Esta firme distinción entre metafísica y ciencia experimental, sobre la que descansa todo el empirismo contemporáneo, deriva en gran medida de Hume y Kant; necesitamos un esfuerzo para poder reconstruir hoy las condiciones del conocimiento según las cuales no se reconocía como algo obvio, de un modo inmediato, la línea divisoria entre la metafísica y la ciencia natural. Ya no necesitamos en absoluto programas científicos pensados desde fuera de la ciencia: los filósofos contemporáneos están proclamando efectivamente este hecho cuando denuncian como inútiles y engañosos todos los sistemas metafísicos. Sin embargo, un tipo de especulación que puede ser absurdo e inútil en una fase del desarrollo de nuestro conocimiento puede ser significativo y útil en otra; asociada a los comienzos de la física experimental, es natural que nos encontremos con especulación filosófica acerca de la naturaleza última de la Materia; asociada a los

comienzos de la psicología experimental, es natural que nos encontremos con especulación filosófica acerca de las potencias y facultades del Alma; y hoy en día, en el comienzo (es de esperar) de un estudio adecuadamente empírico y comparativo de las formas de lenguaje, tenemos una especulación filosófica acerca de las formas del Lenguaje. La experimentación reemplaza a la especulación, y la hace ociosa, según avanza el conocimiento de la naturaleza, pero de eso no se desprende que la especulación metafísica sea siempre por sí misma inútil, sino tan sólo que cierto género de especulación es abandonado cuando ha dejado de servir a sus objetivos.

Pero semejante interpretación y justificación históricas de un sistema metafísico rinde cuenta sólo a medias de su significación, y sigue sin coincidir con las propias pretensiones de Spinoza. Es un hecho claro que algunas grandes preguntas metafísicas se presentan naturalmente, a las personas reflexivas de casi todos los períodos, como problemas que exigen una respuesta, y que algunas de esas cuestiones metafísicas son independientes de los problemas cambiantes del método científico. Aunque la formulación de dichas cuestiones varíe según las épocas, y aunque estén mezcladas a menudo con cuestiones, más transitorias, de lógica de la ciencia, puede admitirse que las mismas perplejidades se repiten constantemente bajo disfraces distintos; se llaman cuestiones metafísicas precisamente porque parecen quedar siempre fuera del campo de cualquier ciencia especial: parece que están siempre fuera de las fronteras del conocimiento organizado, por más que esas fronteras se amplíen. Los filósofos empiristas han propendido a decir que, precisamente porque dichas cuestiones metafísicas están situadas fuera del campo de toda posible ciencia, no hay respuesta adecuada para ellas. Pero esto, por sí solo, no elimina la perplejidad, pues tales cuestiones siguen planteándose y siguen pareciendo embrolladas, y ¿por qué habría que aceptar que todas las cuestiones auténticas deben ser cuestiones científicas? Algunas cuestiones filosóficas nos dejan perplejos porque no podemos hacer ver por qué no tienen respuesta, ni tampoco idear un posible método para responderlas. Ejemplos claros de semejantes cuestiones metafísicas constantes son: Primero: ¿Cómo empezó el Universo? ¿Fue creado? ¿Tenemos que suponer un Creador? Segundo: ¿Pueden explicarse adecuadamente la existencia y funcionamiento de la voluntad y la razón humanas en términos puramente científicos? Y si es así, ¿qué justificación puede darse de las aspi-

raciones y propósitos morales de los seres humanos? Tercero: ¿Hay alguna forma de descripción del mundo exterior que sea única, verdadera y adecuada? ¿Tiene siquiera sentido demandar tal forma de descripción? De estas tres cuestiones representativas, que casi todo gran filósofo ha intentado responder a su manera, la primera es, sin duda, la más importante para comprender la metafísica en general y la de Spinoza en particular. Es un hecho histórico que la primitiva metafísica, conforme surge a partir del mito religioso y poético, es generalmente un intento de responder a dichas cuestiones primarias acerca de los orígenes del universo, de un modo racional y con argumentos; tales cuestiones cosmológicas, al menos a primera vista, parecen tener sentido, ni parece haber ningún obvio mal uso del lenguaje en preguntar «¿Fue el mundo creado o no?», o «Debe haber habido un Primer Acontecimiento: ¿cómo ocurrió o cómo fue producido?» Pero tan pronto como intentamos responder esas preguntas, aparentemente inteligibles, nos vemos envueltos en todas las dificultades no resueltas de las diversas teorías de la creación, tal como se las encuentra no sólo en la teología cristiana, judía y muchas otras, sino también en las cosmologías del paganismo.

Queda, sin embargo, otro recurso, otra manera de aproximarse al origen del embrollo, y es averiguar el significado de las cuestiones mismas. Aunque esas preguntas acerca del origen de las cosas, a primera vista, gramaticalmente claras e inteligibles, acaso sean preguntas construidas e interpretadas de tal manera que no pueda aceptarse ninguna respuesta, ni siquiera en principio, como satisfactoria; quizá el que pregunta ha sido confundido por la forma habitual de los enunciados y no se ha aclarado a sí mismo qué clase de respuesta desea; quizá no se ha dado cuenta de que preguntar acerca de los orígenes del universo es formular una pregunta de distinto género al de cualquier otra pregunta acerca de los orígenes de una cosa, o clase de cosas, en particular, dentro del universo; puede no haber comprendido que es raro preguntar acerca de causas y orígenes y obtener a cambio ciertos argumentos puramente *a priori* acerca de lo que *debe* haber sucedido al comienzo de las cosas. Las cuestiones acerca de causas y orígenes son de ordinario cuestiones experimentales, que han de solventarse reuniendo pruebas; sin embargo, las perplejidades filosóficas acerca de la creación no parecen resolverse mediante pruebas astronómicas acerca de los orígenes del universo: parece que, sean cuales sean los descubrimientos empíricos

que se efectúen, el embrollo metafísico continuará, y que por eso el problema se llama metafísico, pues lo característico de los enredos metafísicos es quedar siempre fuera del alcance de la prueba empírica, por lejos que vaya dicha prueba. El metafísico puede ser llevado, mediante sucesivas indagaciones, a dudar de si un enunciado cualquiera acerca del «Universo» o «la totalidad de las cosas» puede tener sentido y, consiguiente, a dudar de si cualquier argumentación filosófica que conlleve tales términos puede producir otra cosa que no sea confusión. Haciendo hincapié en semejantes dudas, filósofos como Hume y Kant intentaron socavar las pretensiones de la metafísica deductiva. Kant sugirió con claridad por vez primera cómo pueden surgir cuestiones metafísicas aparentemente insolubles, acerca de la creación del universo, a partir de una ampliación ilegítima del uso de conceptos tales como «causa» y «sustancia», más allá de los contextos de la argumentación acerca de cuestiones de hecho para la cual fueron pensados; y en nuestro siglo, una vez más, se ha intentado hacer ver que podemos empezar a decir cosas sin sentido cuando nos engañan analogías verbales y comenzamos a emplear términos (p. ej., «Universo», «Naturaleza en su conjunto», «Totalidad de las cosas») de un modo tan general que ningún enunciado del que ellos sean sujeto puede relacionarse nunca con un contexto determinado.

Cualquier crítica completa de la metafísica de Spinoza debe avanzar a lo largo de estas líneas de argumentación. No basta con afirmar dogmáticamente, como han hecho tantos filósofos empiristas desde los escépticos griegos hasta hoy, que ningún enunciado acerca del origen y estructura del mundo puede tener significado si no puede probarse mediante la experiencia, pues una generalización tan drástica sólo puede justificarse, a su vez, mediante el examen de los casos particulares. No podemos establecer los límites de la inteligibilidad en el uso del lenguaje hasta que no hayamos explorado más allá de esos límites: no sabemos qué es lo que podemos o no podemos preguntar hasta que no hayamos formulado efectivamente las preguntas, y no hayamos intentado conferir sentido a las palabras que contienen. Los embrollos sólo pueden eliminarse de raíz mediante la cuidadosa indagación del uso de expresiones tales como «Universo», «Naturaleza», «Dios», «Causa», «Sustancia», «Creación». No hay duda de que Spinoza consideró a la Naturaleza, o sea al mundo, como algo cuya existencia tiene que explicarse de algún modo;

la mera existencia de cosas de cualquier género le pareció que planteaba un problema, y un problema que es tarea del filósofo resolver. El científico explica la existencia y propiedades de las cosas particulares dentro del Universo, pero es la existencia del Universo mismo, o el hecho de que exista *algo,* lo que le parece al metafísico que exige una explicación de otro género. Parece que la gran mayoría de quienes han buscado alguna explicación de la existencia de las cosas en la metafísica o (más comúnmente) en la religión revelada, han pensado, a este respecto, lo mismo que Spinoza. Las diversas ciencias suministran explicaciones de los géneros y especies particulares de acontecimientos naturales y de sus interconexiones; pero ¿no deberíamos buscar alguna explicación omnicomprensiva acerca del origen y plan del Universo mismo? La explicación de Spinoza, en términos de una sustancia infinita, eterna y autocreadora, es, con mucho, demasiado sutil, abstracta y extraña para que el hombre corriente la considere como una respuesta inteligible a esa pregunta, y, cuando se la compara con las sencillas doctrinas ortodoxas acerca del acto de creación por parte de un Ser Supremo, la doctrina de Spinoza puede incluso llegar a parecer un rechazo de la pregunta misma, ya que su respuesta es que no *puede* haber habido un acto de creación, o un creador, en el sentido sencillo de esas palabras. Pero Spinoza pensó, de hecho, que había explicado la existencia de las cosas de la única manera en que puede ser explicada. Un crítico antimetafísico necesitaría probar que «explicación», y las palabras asociadas con ella (p. ej., la palabra «causa»), han sido desprovistas de todo su sentido ordinario en este extraño contexto, en el cual ya no es la existencia de ciertas cosas particulares, sino la de la Naturaleza misma, lo que requiere explicación; el crítico podría argüir que explicar algo, comúnmente, significa presentarlo como un caso particular de alguna uniformidad, más general, de la Naturaleza, y que «explicación», en este sentido, carece de toda aplicación cuando estamos hablando de la totalidad de las cosas; podría considerarse eso como ilustración de la falacia general consistente en considerar la totalidad de las cosas —o sea, la Naturaleza, en el sentido de Spinoza— como si fuera una cosa ella misma; en este momento habría alcanzado el meollo de la filosofía de Spinoza, el punto en que se centran casi todas las dificultades de interpretación. Toda la metafísica de Spinoza está contenida sustancialmente en su noción de la Naturaleza, en su conjunto, como la

sustancia única: tan pronto como considera garantizado el empleo de esa noción, junto con las connotaciones tradicionales de la palabra «sustancia», se lanza por esa vía hacia sus conclusiones finales. ¿Qué es lo que va implícito en la consideración de la Naturaleza en su conjunto como completamente inteligible? Esta es la pregunta de la que arranca el spinozismo.

Es característico de los sistemas metafísicos, y en especial de los más grandes, el que pueda a menudo probarse que se apoyan en la exageración o consideración muy seria de una o dos sencillas doctrinas lógicas y analogías lingüísticas; en cuanto los supuestos lógicos implícitos quedan al descubierto, los motivos puramente intelectuales de la construcción entera se hacen claros. Es este hecho (entre otros) el que hace que los grandes sistemas metafísicos parezcan permanentemente instructivos, incluso desde el punto de vista de los que hoy rechazarían la metafísica deductiva como inútil sustitutivo del experimento científico; la mayoría de los sistemas metafísicos pueden interpretarse, en parte, como proyecciones exageradas sobre la realidad de ciertas dificultades lógicas obsesivas y de la interpretación de las formas del lenguaje. Revelan generalmente una obsesión por una forma particular de expresión o tipo de discurso, y la determinación de asimilar todas las formas de expresión y tipos de discurso a ese modelo único, sea el que sea. La teoría metafísica de Platón acerca de un mundo real de Ideas o Formas, que él pone en contraste con el mundo de los fenómenos efectivamente percibido, tiene su raíz lógica (o una de ellas) en un enredo que versa acerca del uso de los nombres comunes y los términos abstractos; la metafísica de las mónadas de Leibniz, sustancias espirituales primarias, tiene su raíz lógica (o una de ellas) en un enredo acerca de la distinción entre expresiones utilizadas para describir y expresiones utilizadas para referir y designar. Por tanto, es posible e instructivo traducir una doctrina metafísica acerca de los elementos últimos de la Realidad a términos de una doctrina lógica acerca de los elementos últimos de nuestro discurso, con tal de que esa traducción no se considere nunca como una explicación de las intenciones propias del metafísico. Hay ciertos enredos permanentes, o recurrentes, acerca de las formas de nuestro conocimiento, y también acerca de las formas de nuestro lenguaje, que conducen a dudas metafísicas y parecen suministrar un motivo para rechazar las formas de expresión propias del sentido común; cuando cavilamos so-

bre tales enredos lógicos, éstos hacen que parezcan confusas y mal fundadas nuestras pretensiones de conocimiento ordinarias e irreflexivas. Lo que es en gran medida nuevo en la filosofía de los últimos treinta años, haciendo que la metafísica de Spinoza o Leibniz parezca a veces extravagante y lejana, es que muchos filósofos se contentan hoy con buscar el origen de aquellas perplejidades en malentendidos acerca de las formas ordinarias del lenguaje y en defectos de distinción entre tipos de discurso diferentes; se cree que cuando hayan sido revelados dichos malentendidos quedarán eliminados los principales motivos intelectuales de las construcciones metafísicas: habremos utilizado las dudas metafísicas y los ejemplos suministrados por los grandes sistemas metafísicos, principalmente, a efectos de conseguir una mayor penetración en las distintas formas de nuestro lenguaje y en las consecuencias de desdeñar los diferentes usos y funciones de tales formas, y nos habremos liberado del prejuicio según el cual todo conocimiento ha de adaptarse a un patrón único, y especialmente del prejuicio de que todo conocimiento auténtico debe tener la forma de una demostración matemática. Si el germen lógico del sistema de Spinoza ha de hallarse en su noción de la Naturaleza o totalidad de las cosas como sustancia única, debemos preguntar, en primer lugar, qué podemos querer decir, si es que queremos decir algo, cuando hablamos —según parece a veces natural hablar— del «Universo», o la «Naturaleza en su conjunto», o la «Totalidad de las cosas». La misma cuestión, o la «Naturaleza en su conjunto», o la «Totalidad de las cosas». La misma cuestión, virtualmente, podría plantearse de otra forma, preguntándonos qué podríamos querer decir, si es que queremos decir algo, al hablar de «conocimiento científico *completo*», o «conocimiento perfecto». Todas ellas parecen, a primera vista, expresiones inteligibles, que podríamos emplear normalmente aun cuando no pensáramos en ninguna argumentación metafísica. Como asignamos un sentido claro al crecimiento del conocimiento científico, y al hecho de que el conocimiento se haga cada vez menos incompleto, es natural admitir que tiene sentido hablar del caso límite de un conocimiento absolutamente perfecto; la consecuencia natural es que podemos evaluar todas las pretensiones cognoscitivas existentes por referencia a ese ideal de conocimiento completo y perfecto. Esa es la consecuencia que extrae Spinoza, junto con otros filósofos racionalistas: como todo incremento del conocimiento científico significa que una lista más am-

plia de fenómenos queda explicada dentro de cierta teoría, o sea, dentro de cierto sistema deductivo, es natural inferir que un conocimiento absolutamente perfecto debe querer decir una comprensión intuitiva del Universo entero, dada en un sistema deductivo único, dentro del cual cualquier cosa se explica en cuanto necesariamente conectada con todas las demás. Si tiene sentido hablar de la Naturaleza como un todo, entonces tiene sentido hablar de la posibilidad de un conocimiento completo y perfecto; y si tiene sentido hablar de la posibilidad de un conocimiento perfecto, entonces tiene sentido hablar de la Naturaleza como un sistema único. Ahora bien: un filósofo crítico y analítico, desde un punto de vista lógico, puede suscitar dudas, desde el principio, acerca del significado de esas dos nociones complementarias. Puede acaso insinuar que, aunque podamos hablar significativamente de una totalidad de cosas *de cierto género,* no podemos hablar significativamente de la totalidad de las cosas, sin especificar la propiedad definitoria de la clase de cosas a que nos referimos; cualquiera que utilice la palabra «Naturaleza», como hace Spinoza, habría de referirse a la totalidad de las cosas al explicar lo que entiende por «Naturaleza», y, por ende, se vería involucrado en la utilización de la palabra «cosa» como si fuera un término ordinario de clase. El filósofo crítico habría de explicar en qué medida difiere el uso de palabras formales como «cosa» y «acontecimiento» del uso de términos descriptivos ordinarios tales como «hombre»; esperaría probar por qué es un error lógico admitir que podemos hablar de la clase o colección de todas las *cosas* del mismo modo que podemos hablar de la clase o colección de todos los *hombres.* Al llegar aquí, el crítico se verá comprometido en el largo y difícil proceso de aclarar los usos diferentes de expresiones pertenecientes a categorías diferentes, con el designio de probar cómo las teorías metafísicas pueden surgir a partir de analogías gramaticales que, al ser desveladas, acaban por aparecer engañosas. La metafísica del tipo de la de Spinoza, que depende de la consideración de la existencia del universo como un problema que exige una explicación general, ejemplifica la tendencia del metafísico a plantear cuestiones tan generales que no puede asignárseles ningún sentido determinado. Tropezamos en cuestiones metafísicas al utilizar palabras como «cosa» y «causa» sin ninguna de las restricciones de las que depende su significado normal.

Semejante investigación, paso a paso, del uso de los términos en las cuestiones metafísicas que Spinoza intenta resolver sobrepasa el propósito de este libro; y sólo tal investigación paso a paso puede sacar de error y convencer a quien, de acuerdo con Spinoza, haya considerado siempre la existencia del universo como si exigiera una explicación general, o a quien haya tomado en consideración la posibilidad de un conocimiento completo y perfecto. Bastará aquí con indicar las líneas generales de la crítica que seguiría un filósofo analítico. Es probable que, para la gran mayoría de los lectores contemporáneos, el intento spinoziano de deducir la verdadera naturaleza de las cosas a partir de un conjunto de definiciones parezca inútil, sin necesidad de argumentos; pueden inclinarse a rechazar como innecesaria cualquier disección detallada de los fundamentos y motivos lógicos de tales argumentaciones metafísicas, juzgando obvio que ninguna manipulación de definiciones puede producir nunca auténtico conocimiento del origen de las cosas o del puesto del hombre en la Naturaleza; quizá existe en mucha gente la tendencia a ser positivista, en dicho sentido, sin mayores reflexiones. Pero sea cual sea el sentido común preponderante en una época, son precisamente esas «mayores reflexiones» lo que preocupa propiamente al filósofo. Nada puede rechazarse como sinsentido hasta que se haya efectuado un honrado y completo intento de entenderlo, y esa comprensión tiene que conllevar el descubrimiento, paso a paso, de la conexión que lleva de una proposición a otra, en los sistemas y argumentos examinados. Nuestras pautas de pensamiento y formas de lenguaje están cambiando constantemente, en respuesta a nuevas necesidades y nuevos intereses; por ello, no podemos establecer de una vez por todas los límites del discurso inteligible, de manera que excluyamos la respuesta a preguntas que no son científicas, sino metafísicas; dondequiera que pretendamos trazar, cada cierto tiempo, la frontera de la investigación científica, las cuestiones metafísicas surgirán siempre, precisamente en dicha frontera. Las doctrinas de Spinoza acerca de Dios y la creación, la libertad de la voluntad, la inmortalidad humana y la relación entre alma y cuerpo, no están apoyadas, sin duda, en investigación y observación científicas, sino basadas en argumentos puramente *a priori*, pero constituyen intentos por responder a preguntas que, en todas las épocas, se han presentado a las personas reflexivas como auténticas perplejidades, radicando la fuerza de la perplejidad, en todos los casos, en el hecho

de que no podemos ver aún cómo podrían ser contestadas mediante algún método experimental. Al preguntarnos hoy por la creación y la libertad de la voluntad, sabemos que estamos suscitando cuestiones metafísicas, en el sentido de que somos conscientes de que, en esos casos, el problema principal está en hallar cómo sería posible responder a la pregunta, más bien que en hallar la respuesta efectiva a través de algún método ya aceptado; en tales casos estamos dispuestos a convencernos, mediante un análisis cuidadoso, de que la cuestión planteada conlleva cierta confusión de pensamiento y de lenguaje; acaso tal cuestión pueda dividirse en dos o más cuestiones distintas, cada una de las cuales podría ser susceptible de respuesta definida en términos científicos, o acaso se necesite un acuerdo claro sobre los distintos usos de las palabras, pero hasta que dicho análisis haya sido efectuado en cada caso, las cuestiones quedarán sin resolver, como problemas metafísicos. Pero para Spinoza y la mayoría de sus contemporáneos, «filosofía» era una palabra que tenía un sentido más amplio; todo conocimiento sistematizado del mundo se presentaba bajo la rúbrica de «filosofía natural»: la palabra «filosofía», por sí sola, nombraba todavía cualquier síntesis del conocimiento y la opinión humanos en todos sus aspectos. Según el conocimiento humano se desarrolla en extensión y detalle, la palabra «filosofía» va teniendo un sentido cada vez más restringido; aquellas vastas cuestiones que originariamente denotaba van subdividiéndose y especializándose cada vez más, y la acumulación de hechos particulares, todos ellos importantes, hace que cualquier síntesis muy general parezca cada vez menos útil; por último, toda síntesis *a priori* que se imponga a la multiplicidad de investigaciones diversas acaba por parecer inadecuada y vacía. Cuanto más aprendemos mediante la experimentación y la observación, menos dispuestos estamos a especular sin pruebas experimentales, y más nos inclinamos a remitir toda pregunta acerca de la naturaleza humana o la naturaleza de las cosas a una detallada investigación efectuada por un observador experto. Sin embargo, de la originaria amalgama de cuestiones aún confusas llamada «filosofía», sobrevive siempre un residuo que no podemos analizar en elementos simples y claros, y con respecto al cual no podemos ver aún cómo sería posible en principio un conocimiento definido; ésas son las cuestiones cuyo problema es su *significado*. La astronomía y la cosmología, por ejemplo, han llevado a cabo grandes adelantos como ciencias

experimentales, e incluso hemos llegado a saber mucho, en los últimos cincuenta años, acerca del origen y de la edad del universo; la mayor parte de la especulación *a priori* realizada por los filósofos acerca del espacio, el tiempo, la materia y, en general, la naturaleza física, ha quedado desacreditada y tiene hoy tan sólo un interés histórico. Sin embargo, sea cual sea el modo como el problema de la creación pueda haber sido delimitado y reducido mediante el análisis lógico y la ciencia experimental a un tiempo, sigue quedando todavía una parte del enigma tradicional acerca del origen del universo que, efectivamente, es enigmática. Por precavidos y empíricos que lleguemos a ser, nos pararemos naturalmente a veces a preguntarnos por cuestiones extravagantemente generales y omnicomprensivas acerca del plan del mundo y de nuestro puesto en él, aunque sólo sea porque no podemos saber qué es lo que tiene respuesta y qué es lo que no la tiene hasta que nos hayamos planteado las preguntas.

Pero quizá, en último término, nadie comprenderá a Spinoza ni sacará provecho de él si nunca ha compartido hasta cierto punto el talante metafísico, consistente en el deseo de poseer una visión unitaria del mundo y del puesto del hombre en él. Desde este punto de vista, la *Etica* no tiene igual entre los escritos europeos modernos. Ofrece una visión del mundo, y un modo de vida adecuado a ella, de manera completamente definida y sin ambigüedades; Hume y Kant son, me parece, los otros únicos filósofos modernos que ofrecen una filosofía natural y una filosofía moral tan perfectamente complementarias y, tomadas conjuntamente, tan completas. Hume y Kant, y Ludwig Wittgenstein en nuestro siglo, han mostrado de un modo clásico, a través de maneras de argumentar distintas, los límites de la razón humana, y la función de la filosofía crítica consiste en trazar y volver a trazar esos límites desde puntos de vista cambiantes y en fases diferentes del conocimiento. Pero debemos comprender también los motivos de quienes traspasan dichos límites, buscando explicaciones completas y definitivas, puesto que se trata de los perpetuos motivos a partir de los cuales surge la filosofía misma; y hasta el hombre más crítico puede respetar y saborear la extravagante ampliación de la razón pura en su más extrema ambición, de la cual, después de Platón, es Spinoza el más grande ejemplo filosófico.

Apéndice 1
VIDA

Aparte de los escasos restos de su correspondencia, hay tres fuentes para la historia de la vida de Spinoza: el breve prefacio del editor de sus obras póstumas, una corta e inexacta biografía contemporánea atribuida a Lucas, y una *vida,* posterior y más larga, escrita por Colerus, y basada en testimonios y recuerdos de segunda mano. Spinoza borró deliberadamente su propia persona, y quiso que su filosofía se sostuviera por sí sola. Por consiguiente, poseemos tan sólo un escueto bosquejo de hechos fidedignos; pero los suficientes para explicar por qué su vida y actitudes produjeron tanta impresión a sus amigos y a sus enemigos. El conocimiento de la personalidad y circunstancias de la vida de un filósofo es, en general, estrictamente irrelevante para comprender y valorar sus argumentos. Pero algunos grandes filósofos han sido también hombres interesantes y excepcionales, y Spinoza destaca entre ellos; la extremada sencillez de su biografía la hace digna de ser contada, y aclara por sí misma su carácter y objetivos.

Spinoza nació en Amsterdam, el 24 de noviembre de 1632, y murió en La Haya, el 21 de febrero de 1677. Sus antepasados eran portugueses criptojudaizantes, es decir, judíos a quienes la Inquisición había obligado a profesar externamente el cristianismo, pero que permanecieron fieles, de hecho, a su propia religión. En la última década del siglo XVI, su abuelo y su padre habían abandonado

Portugal y buscado asilo contra la persecución religiosa en Amsterdam; las comunidades mercantiles de Holanda eran, en aquel tiempo, lo más tolerante que había en Europa, y el centro natural para los refugiados de la persecución. Amsterdam estaba llena de rostros judíos, del tipo pintado por Rembrandt. La familia de Spinoza eran miembros prominentes y prósperos de la nutrida comunidad judía de Amsterdam, habiendo sido su padre, en varias ocasiones, guardián de la Sinagoga; y a causa de la importancia de su familia, la separación del filósofo por respecto a la fe ortodoxa ocasionó tanta conmoción y escándalo en la comunidad judía, que se sintió íntimamente amenazada en su solidaridad. Benedicto Spinoza, cuyo nombre propio era el equivalente, convencionalmente latinizado, del hebreo *Baruch,* fue instruido primero en los estudios hebreos tradicionales, y habló español en la escuela; aprendió el portugués con su padre, el latín con un estudiante alemán, y el holandés con sus vecinos. Fue un estudioso del hebreo y autor de una gramática hebrea, y lo que ha quedado de su biblioteca prueba que fue asiduo lector de libros españoles de todas clases. Se sabe poco de su primera educación científica, ni de cómo llegó a escoger la profesión altamente especializada de fabricante de lentes; pero le proporcionó una forma de vida asociada a las nuevas ciencias, en especial la óptica, por la que estaba profundamente interesado, y pudo llevar a cabo su complicada obra en solitario y siendo su propio dueño.

La ortodoxia judía, como la cristiana, había sido afectada profundamente por las nuevas ideas del Renacimiento y la filosofía natural de Galileo, Kepler, Bacon y Descartes. Spinoza creció en medio de excomuniones y retractaciones, y tuvo conocimiento de primera mano de muchas escenas violentas de duda religiosa y persecución. Los judíos no eran aún ciudadanos de Holanda, y sus jefes temían que el estallido del librepensamiento en su comunidad alarmase a los holandeses, que ya habían conocido contiendas entre toda clase de cismas cristianos refugiados dentro de sus fronteras; Amsterdam había llegado a ser un centro de pequeñas sectas y violentas discusiones religiosas en muchas lenguas distintas. Para Spinoza, como para los judíos más estrictamente instruidos pero críticos, la interpretación de la Biblia presentaba un obstáculo insuperable; ni con su interpretación literal, ni con las interpretaciones figuradas o alegóricas sugeridas por los filósofos judíos anteriores, podía hacerse compatible la doctrina bíblica con la ciencia natural

y la lógica adulta; ya desde joven se habituó Spinoza a reconocer esa incompatibilidad. Aunque no deseaba en absoluto la agitación ni el proselitismo, no podía persuadírsele, con sobornos o con amenazas, de que renunciara a sus conclusiones escépticas o las disimulara. Siguió asistiendo a la Sinagoga de cuando en cuando y se comportaba siempre como miembro natural de la comunidad judía. Pero su escepticismo era demasiado peligroso para ser ignorado, y las advertencias fueron inútiles; no pudo comprometerse a aparentar creer lo que no creía, y, a la edad de veinticuatro años, tres después de la muerte de su padre, fue al fin excomulgado con toda la solemnidad y violencia de lenguaje que resultan apropiadas en tales ocasiones. Fue un desterrado de la única comunidad a la que pertenecía naturalmente.

Reposadamente, se puso a hacer su propia vida, por sí solo y sin arraigos; característicamente, había renunciado a la mayor parte de su herencia, después de haber vindicado su derecho en un pleito con su hermanastra. De 1656 a 1660, vivió en Amsterdam, tallando y puliendo lentes, y discutiendo la «nueva filosofía» de Descartes con un grupo de miembros ilustrados de una secta cristiana, que habían formado un pequeño círculo interesado por los problemas filosóficos; se convirtió en el admirado guía intelectual de dicho círculo, y uno de sus amigos le ofreció la entrega de una cantidad de dinero suficiente para vivir cómodamente y dedicado por entero a la filosofía, pero sólo aceptó una anualidad muy pequeña como legado, prefiriendo vivir con las menores posesiones posibles y ganarse la vida independientemente como artesano. Evitó siempre la carga de la propiedad y fue naturalmente ascético. En 1660, abandonó Amsterdam y se fue a Rijnsburg, una aldea tranquila cerca de Leyden, buscando al parecer la soledad para escribir; allí redactó su *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su Felicidad,* la mayor parte de su exposición, según el orden geométrico, de la filosofía de Descartes, y probablemente el primer borrador o la primera parte de su obra maestra, la *Etica.* Siguió escribiéndose con sus amigos filosóficos, y les envió extractos de sus escritos. En todas las épocas la discusión filosófica ha dependido de la existencia de pequeños grupos interesados en la «nueva filosofía» de su tiempo; en el siglo XVII, cuando los viajes y las publicaciones eran menos fáciles y más escasas las instituciones doctas, el avance del conocimiento dependía especialmente de la correspondencia entre sabios; la

correspondencia que ha quedado de Spinoza es poca, en comparación con la de Descartes o Leibniz, y casi todos sus corresponsales eran demasiado inferiores a él en conocimientos. Adquirió la reputación, en Europa, de ser un pensador misteriosamente subversivo, con el que era peligroso relacionarse, y procuró deliberadamente protegerse de las controversias en un pequeño círculo que, de todas maneras, nunca fue lo bastante pequeño como para excluir fanáticos. Quizá el más distinguido de sus corresponsales fue Oldenburg, que era uno de los dos primeros secretarios de la Royal Society de Londres y que, por tanto, se encontraba en el centro del mundo intelectual. A través sobre todo de Oldenburg entró Spinoza en relación con Huygens, Boyle, y otros científicos de su época. En 1663, Spinoza cedió a las peticiones de sus amigos y permitió que se publicara su exposición de la filosofía de Descartes según el orden geométrico, junto con el apéndice denominado *Pensamientos metafísicos;* en la introducción, Meyer, uno de los amigos de Spinoza, explicaba que el libro no contenía las propias opiniones del autor. Es característico de la situación de Spinoza en la sociedad el hecho de que esta exposición de una filosofía en la que no creía fuese el único trabajo que permitió la publicación de su nombre, en vida suya. En 1663 se trasladó a Voorburg, cerca de La Haya; hacia 1666 el manuscrito de la *Etica* debía de estar prácticamente concluido, y empezó a trabajar en el *Tratado teológico-político,* que fue publicado, anónimo, en 1670. Ya había decidido que, en vista de su notoriedad gradualmente creciente como ateo, la *Etica* no podría publicarse mietras estuviera vivo, ni siquiera de manera anónima; el *Tratado,* aunque contiene un bosquejo general de su metafísica, fue pensado como alegato persuasivo en favor de la tolerancia y los principios liberales en un Estado moderno: al menos en intención, era un folleto de actualidad. Spinoza nunca pensó su propia filosofía, ni cualquier filosofía auténtica, como moralmente neutral o provista de un interés puramente teórico; se consideró a sí mismo comprometido intelectualmente por entero en el que era el tema público más importante de su época, a saber, la posibilidad de la libertad de pensamiento en un Estado laico. Se ha dicho que al menos en dos ocasiones intervino activamente en política, y no es imposible que hubiera otras ocasiones de las que no ha quedado memoria, pues la publicación del *Tratado* le procuró fama, pese a su carácter anónimo. Cuando en 1672 los franceses invadieron Holan-

da, y los hermanos De Witt fueron asesinados por el populacho por ser partidarios de la paz, Spinoza intentó protestar públicamente con riesgo de su vida, y una historia incierta nos lo presenta como emisario sin éxito del partido de la paz holandés ante el Príncipe de Condé, en 1673. En este mismo año, declinó una invitación del Elector Palatino para desempeñar la cátedra de filosofía en la universidad de Heidelberg; al rehusar, reafirmaba el principio conductor de su vida, un principio justificado por la argumentación metafísica de la *Etica:* como filósofo, no debía tener compromisos oficiales, que podrían impedirle pensar y expresarse libremente; como filósofo, sólo deseaba el aislamiento y la tranquilidad que le permitirían llevar su propio pensamiento hasta sus últimas conclusiones sin necesidad de componendas; debía permanecer siempre totalmente independiente.

Un irritante misterio rodea las relaciones de Spinoza con Leibniz, el único hombre de su época que podría haber entendido completamente sus designios filosóficos. Es seguro que, ya en 1671, Leibniz había enviado a Spinoza, como conocido experto en óptica, un folleto que había escrito sobre esta materia; es también seguro que Leibniz estuvo en La Haya en 1676, y sabemos por su propia declaración que tuvo conversaciones con Spinoza. En toda la historia de la filosofía, no ha habido conversaciones privadas que cualquier persona interesada por la filosofía hubiera espiado con mayor gusto y provecho. De talla intelectual aproximadamente igual y preocupados siempre por los mismos problemas fundamentales, ambos filósofos eran completamente opuestos por temperamento y ambiciones, así como por sus concepciones del papel del filósofo en la sociedad. Leibniz, activo de mil maneras y comunicativo, organizador, amante del poder, codicioso, era un palaciego y un político, un hombre de conocimientos enciclopédicos y de méritos múltiples: se hallaba inmerso en la vida pública de su tiempo en toda ocasión, escribiendo y publicando sin cesar acerca de una gran variedad de temas, en respuesta a alguna necesidad o requerimiento inmediatos; murió miserable e insatisfecho, aun siendo indiscutiblemente el mayor entendimiento de Europa después de Newton. Por el contrario, Spinoza estaba aislado, era inaccesible, nada mundano y autosuficiente; toda su vida estuvo estrictamente concentrada en la construcción de un sistema metafísico único y en la inferencia, a partir de él, de implicaciones morales, y hasta sus escritos políticos permanecían estudiadamente ajenos a los detalles efectivos de los problemas co-

tidianos. Leibniz, mediante sus prodigios de inventiva técnica, ha seguido póstumamente en la corriente principal de la lógica y la ciencia europeas, en tanto que Spinoza ha seguido estando aislado y no ha dejado legado alguno de invención lógica.

Spinoza era tísico, probablemente desde edad muy temprana, y el polvo de vidrio de las lentes probablemente empeoró su condición. Una vez terminada la *Etica,* dedicó los últimos años de su vida al *Tratado político,* que pretendía fuese una exposición más popular de los principios de tolerancia y orden público en una sociedad racional, pero no vivió lo bastante para acabarlo. Murió a la edad de cuarenta y cuatro años, apaciblemente y sin repercusión pública. Había dispuesto que sus manuscritos fuesen a parar a manos de sus amigos filosóficos, quienes empezaron inmediatamente a prepararlos para su publicación anónima, bajo el título de *Opera Posthuma,* por B. D. S. La obra más temprana, llamada *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su Felicidad,* no fue descubierta hasta cien años más tarde aproximadamente, y asimismo fueron descubiertos más tarde dos ensayos, *El cálculo de probabilidades* y el *Arco Iris*. Sus obras póstumas, incluida la *Etica,* fueron acogidas al principio con incomprensión e invectivas superficiales, siendo desdeñadas en general hasta finales del siglo XVIII.

Tuvo reputación de ser un hombre de gran cortesía y amenidad, y parece haber sido querido y respetado por sus vecinos; sin duda, no fue severo, frío ni amigo de censurar. Sin embargo, creyó ser cierto que un filósofo habría de permanecer oculto, impasiblemente, tras su filosofía, y, al igual que sus antepasados intelectuales, Euclides y Lucrecio, se ocultó efectivamente detrás de su obra.

Apéndice 2
OBRAS DE SPINOZA

Entre las últimas traducciones al castellano de la *Ethica ordine geometrico demonstrata* cabe señalar las de Juan Carlos Bardé (con prólogo y notas de V. E. Lollini), Madrid-Buenos Aires, Perlado, 1940; A. Rodríguez Bachiller —con introducción del mismo—, Madrid, Aguilar, 1957 (varias veces reimpresa); Oscar Cohan, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, y Vidal Peña —con introducción y notas del mismo—, Madrid, Editora Nacional, 1975 (posteriormente reimpresa).

Del *Tractatus de intellectus emendatione* hay traducción castellana *(La reforma del entendimiento)* de Alfonso Castaño, en la «Biblioteca de iniciación filosófica» de la Ed. Aguilar (Madrid, 1954).

El *Tractatus theologico-politicus* fue traducido por Emilio Rous (con introducción de Angel Enciso): dichas traducción e introducción han sido reeditadas por la Ed. Sígueme, de Salamanca, en 1976. (Una selección del *Tractatus theologico-politicus,* junto con el *Tractatus politicus* íntegro, fueron traducidos por E. Tierno Galván para la Ed. Tecnos, Madrid, 1966.)

De las *Epistolae* de Spinoza hay traducción *(Epistolario)* de Oscar Cohan (Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina, 1950).

Son muy escasos los estudios monográficos en castellano acerca de la filosofía de Spinoza. Podríamos mencionar como obra clásica la de León Dujovne *(Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia,* en

4 vols.: Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1941-1945). Asimismo, entre las relativamente recientes, las de Vidal Peña (*El materialismo de Spinoza,* Madrid, Revista de Occidente, 1974), I, Falgueras (*La «res cogitans» de Spinoza,* Pamplona, EUNSA, 1976) o C. Morales (*Baruch Spinoza: Tratado teológico-político,* Madrid, EMESA, 1978).

Alianza Universidad

Volúmenes publicados

62 A. Einstein y otros: **La teoría de la relatividad**

63 Juan Díaz del Moral: **Historia de las agitaciones campesinas andaluzas. Córdoba**

64 Alfredo Deaño: **Introducción a la lógica formal, 1. La lógica de enunciados**

65, 66 Karl Dietrich Bracher: **La dictadura alemana**

67 Lucy Mair: **Introducción a la antropología social**

68, 69, 70 A.D. Aleksandrov y otros: **La matemática: su contenido, métodos y significado**

71 N. Chomsky y otros: **La explicación en las ciencias de la conducta**

72 Jagjit Singh: **Ideas y teorías fundamentales de la cosmología moderna**

73 Richard S. Rudner: **Filosofía de la ciencia social**

74 A. Bandura y Richard H. Walters: **Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad**

75 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El interregno (1923-1924)**

76, 77 A. C. Crombie: **Historia de la ciencia: De S. Agustín a Galileo**

78 Manuel García Pelayo: **Burocracia y tecnocracia y otros escritos**

79, 80 B. Rusell, R. Carnap, W. V. Quine y otros: **La concepción analítica de la filosofía.** Selección e introducción de Javier Muguerza.

81 Angel Viñas: **La Alemania nazi y el 18 de julio**

82 John G. Taylor: **La nueva Física**

83 Antonio Truyol y Serra: **La sociedad internacional**

84 **Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria, 1.** Compilación de Víctor Sánchez de Zavala

85 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El socialismo en un solo país (1924-1926). 1. El escenario. El renacimiento económico**

86 R. Carnep, O. Morgenstern, N. Wiener y otros: **Matemáticas en las ciencias del comportamiento**

87 Anselmo Lorenzo: **El proletariado militante**

88 Theodore Caplow: **Dos contra uno: teoría de coaliciones en las triadas**

89 J. Daniel Quesada: **La lingüística generativo-transformacional: supuestos e implicaciones**

90 Gerald A. J. Hodgett: **Historia social y económica de la Europa medieval**

91 Enrique Ballestero: **El Balance: una introducción a las finanzas**

92 J. C. Turner: **Matemática moderna aplicada. Probabilidades, estadística e investigación operativa**

93 Charles M. Allan: **La teoría de la tributación**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

94 Richard A. Bilas: **Teoría microeconómica**

95 E. K. Hawkins: **Los principios de la ayuda al desarrollo**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

96 Alicia Yllera: **Estilística, poética y semiótica literaria**

97 George Dalton: **Sistemas económicos y sociedad**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

98 G. Baddeley, G. G. Schlessinger, A. G. Sharpe y otros: **Química moderna.** Selección de J. C. Stark

99 David Metcalf: **La economía de la agricultura**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

100 José Luis Pinillos: **Principios de psicología**

101 William J. Barber: **Historia del pensamiento económico**

102 Patty Jo Watson, Steven A. LeBlanc, Charles L. Redman: **El método científico en arqueología**

103 William P. Alston: **Filosofía del lenguaje**

104 M. Bruce Johnson: **El comportamiento del consumidor. Consumo, renta y riqueza**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

105 Niko Tinbergen: **Estudios de etología. 1**